ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН СОЕДИНЯЙТЕСЬ

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ.-ЖУРНАЛ

№ 9

СЕНТЯБРЬ

ИЗДАНИЕ ГАЗЕТЫ „ПРАВДА"
МОСКВА — 1-9-2-7

Цена 3 руб.

ИЗДАТЕЛЬСТВО „ПРАВДА“ и „БЕДНОТА“

МОСКВА, центр, М. Черкасский пер., 3/4.

ОТКРЫТ ПРИЕМ ПОДПИСКИ

на ежемесячный философский и общественно-эконом. журнал

„Под Знаменем Марксизма“

6-й год издания.

„ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА“ имеет перед собою задачу защиты ортодоксального диалектического материализма Маркса и Ленина от извращения идеализма и оппортунизма, откуда бы они ни исходили.

В своей статье, ставшей для журнала программой, В. И. Ленин подчеркивал боевое для дела революции значение поставленных перед журналом задач и его величайшую важность, как идейного проводника воинствующего материализма.

В наши дни, когда к этим, намеченным В. И. Лениным, задачам журнала прибавилась, как важнейшая задача—борьба с ревизией теоретических основ марксизма и ленинизма, значение журнала выросло еще более.

В журнале принимают участие видные марксисты, коммунисты и беспартийные ученые материалисты.

„ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА“ имеет постоянные отделы: Ленин и ленинизм, актуальные проблемы философии диалектического материализма, история материализма, современные течения философской мысли, исторический материализм, статьи по вопросам теоретической экономии, статьи по теории советского хозяйства, история социализма, вопросы литературы, искусства в материалистическом освещении, психология и марксизм, диалектика и естествознание, дискуссионный отдел, критика и библиография, отдел переписки с читателями, сообщения и заметки.

„ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА“ рассчитан на активных работников партии, преподавателей и слушателей комвузов, вузов, рабфаков, марксистских кружков и т. п.

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА: 1 мес.—1 р. 50 к., 3 мес.—4 р. 25 к., 6 мес.—8 р., 12 мес.—15 р.

Цена отдельного номера 1 р. 50 к.

Подписную плату надлежит переводить по адресу:
Главная контора „ПРАВДЫ“ и „БЕДНОТЫ“, Москва, центр, М. Черкасский, 3/4,
а также и во все отделения издательства.

„ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА"

Ежемесячный философский и общественно-экономический журнал

Журнал выходит под редакцией: А. М. Деборина, А. А. Максимова, М. Н. Покровского, Я. Э. Стэна, А. К. Тимирязева и А. Я. Троицкого. Отв. редактор А. М. Деборин.

В журнале принимают участие:

И. Агол, И. Альтер, А. Айхенвальд, Арк. А—н, В. Асмус, В. Астров, Гр. Баммель, А. Бартенев, Я. Берзинь, А. Болотников, В. Борисенко, Б. Бернадинер, Н. Бухарин, В. Ваганян, И. Вайнштейн, П. Виноградская, А. Вишневецкий, А. Вознесенский, Р. Выдра, В. Вырошаев, Б. Гессен, С. Гонникман, Ц. Горов, И. Дашковский, А. Деборин, Ш. Двойлацкий, Г. Дмитриев, Ф. Дучинский, В. Егоршин, Б. Завадовский, Г. Зайдель, Н. Звенигородцев, П. Иванов, Ф. Капелюш, Ник. Карев, В. Кириллин, Б. Кон-Полянский, В. Колоколкин, К. Корнилов, А. Кон, Ст. Кривцов, И. Курзов, Н. Ленин, Н. Лейтнер, Б. Лихтиц, Н. Лукин-Антонов, И. Луппол, А. Максимов, Дм. Марецкий, А. Мендельсон, К. Милонов, В. Милютин, Н. Мирошкин, Ф. Михалевский, С. Моносов, В. Невский, И. Орлов, И. Павлович, Е. Пашуканис, В. Познанских, В. Полянский, М. Покровский, И. Разумовский, Я. Розанов, М. Рубинштейн, Н. Рубинштейн, Д. Рязанов, И. Сапир, П. Сапожников, Н. Саркиц, А. Серебровский, А. Слепков, Вас. Слепков, И. Степанов, А. Столяров, П. Стучка, Я. Стэн, А. Тальгеймер, Ф. Тележников, А. Тимирязев, А. Троицкий, Г. Тымянский, А. Удальцов, Ю. Франкфурт, Ц. Фридлянд, В. Фриче, З. Цейтлин, Г. Шмидт и др.

Адрес редакции: Москва, Тверская, 48. Тел. 1-21-16, кремлевский 3-90.

Прием по делам редакции от 12 до 2 час.

Непринятые рукописи не возвращаются.

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ
И ОБЩЕСТВ.-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ

№ 9

СЕНТЯБРЬ

ИЗДАНИЕ ГАЗЕТЫ „ПРАВДА"
МОСКВА—1927

Главлит № 99689. Москва. Тираж 4.100 экз.

Тип. изд-ва «Правда» и «Беднота», Яузск. мост, Серебрянич. наб., д. 23/а.

СОДЕРЖАНИЕ

Критика и библиография.

Сообщения и заметки.

Ревизионизм под маской ортодоксии.

А. Деборин.

Л. Аксельрод-Ортодокс, потерпев жестокое поражение на открытой публичной дискуссии в Институте научной философии в апреле и мае 1926 г., решила поддержать свой «престиж» несколькими сердитыми статьями в «Красной Нови» и «Моим ответом» во втором сборнике «Диалектика в природе».

Эти ее печатные выступления отличаются всеми теми достоинствами, которые вызвали уже на упомянутой дискуссии справедливое возмущение большинства присутствующих. Достаточно сказать, что на протяжении даже одного заседания Аксельрод ухитрялась высказывать прямо противоположные взгляды, принимая при этом позу Ортодокса «божьей милостью», который не доказывает своих положений, а с высоты «трона» их изрекает, декретирует.

Величественно поднимая жезл Аарона, Ортодокс «божьей милостью» в восторженном самоупоении своим величием старается повергнуть своих противников «в ужас» пророческими «изречениями» и туго накрахмаленной «моральностью». Все это производит очень смешное и жалкое впечатление: ибо ее необычайное самомнение и высокомерие не находится ни в каком соответствии с содержанием высказываемых ею мыслей.

Ортодокс не считает нужным утруждать себя какой-либо аргументацией в доказательство правильности своих взглядов. Зачем? «Ортодокс», подобно римскому папе, не нуждается в обосновании своей буллы; верующие с благоговением и с благодарностью должны выслушать и принять изречения нашей пифии, как символ веры. Ортодокс искренне убеждена, что читатель сочтет ее настоящим ортодоксом на основании одной лишь подписи, независимо от содержания писаний. «Мы, т.-е. я и мои товарищи-единомышленники, само собою разумеется—ортодоксальные марксисты»,—заявляет Л. Аксельрод. Но почему это «само собою разумеется»? Марксист никому не должен верить на слово, но «само собой разумеющийся» Ортодокс освобождает себя от обязанности доказать свою ортодоксальность. Ортодокс отрицает всем известные и очевидные факты в надежде, что ей поверят. Так, напр., в своем «замечательном» письме, напеча-

танном в сборнике «Диалектика природы», Л. Аксельрод, между прочим, пишет: «Голословное и недобросовестное утверждение, что я возглавляю группу, состоящую из «механистов», «фрейдистов» и проч., является сплошным, мягко выражаясь, вымыслом, преследующим единственную цель—дискредитировать серьезных и ответственных товарищей, стоящих на точке зрения диалектического материализма. Мои товарищи имеют и об'ективную и суб'ективную возможность доказать истинность этого моего утверждения» (302—303 стр.).

Эти строки нашего «серьезного и ответственного товарища» являются, мягко выражаясь, лживым публичным заявлением, как и многое из того, что пишет наш «само собой разумеется» Ортодокс. Этот несравненный образец добродетели составил приведенную фразу с поразительной ловкостью рук. Но с каким доверием может читатель относиться к писаниям Ортодокс, если она публично отрицает существование механистов и фрейдистов, с которыми мы ведем борьбу? При этом наш образец добродетели не постеснялся квалифицировать наше указание на то, что Ортодокс возглавляет группу, состоящую из механистов, фрейдистов и проч., как утверждение «голословное и недобросовестное». Л. Аксельрод, повидимому, искренно убеждена в том, что стоит ей белое назвать черным или красным, и все сразу ей поверят, ибо: так говорит «само собой разумеющийся» Ортодокс. Л. Аксельрод публично заявляет, что в среде ее единомышленников нет ни механистов, ни фрейдистов (ни тем более махистов) и т. д., а есть лишь одни беспорочные диалектические материалисты. «Мои товарищи имеют и об'ективную и суб'ективную возможность доказать истинность этого моего утверждения»,—пишет Ортодокс. Что касается «суб'ективных возможностей», то ведь человек не есть то, что он сам о себе воображает. Блестящим примером служит сама Аксельрод. Об'ективными же доказательствами могут служить в нашем деле только писания и устные выступления соответственных персон. Справедливость требует сказать, что, в то время как многие единомышленники Ортодокс выступали в печати по целому ряду вопросов с своей точки зрения, Ортодокс считала ниже своего достоинства высказаться определенно по тем вопросам, которые волнуют современных марксистов. Она предпочитала или отмалчиваться, или величественным кивком головы соглашаться со своими единомышленниками. Это самая удобная позиция, не правда ли?

Л. Аксельрод выступает с огульными отрицательными оценками моих писаний и писаний моих единомышленников. Это тем легче, что таким приемом избавляешь себя от необходимости сказать что-нибудь конкретное по тому или иному вопросу, в особенности, когда автор не может ничего сказать

К этому приему Л. Аксельрод прибегает не впервые. Л. Аксельрод обычно ограничивается «изречениями», отказываясь от анализа того или иного выдвигаемого нами положения, скрываясь под сень «изящной словесности», прикрывающей убогость мысли. Всякий раз, когда необходимо высказаться по тому или другому вопросу конкретно, мы получаем от нашего псевдо-ортодокса стереотипный ответ: это—вопрос «тонкий» и «сложный». Таким «изящным» и «тонким» слогом этот автор увиливает от прямого ответа, хотя и дает понять попутно читателю, что «тонкость» и «сложность» доступна лишь ему одному. На ряду с шляхетской заносчивостью, такая манера отделываться от всех проблем пустыми общими фразами и затасканными анекдотами, повторяющимися из статьи в статью, избитые приемы третирования своих противников,—выдают нашего автора с головой, демонстрируя его бессилие и неспособность дать конкретные ответы на проклятые вопросы.

Приведем хотя бы один пример в доказательство правильности наших слов. В майской книге «Красной Нови» Л. Аксельрод напечатала свой «Ответ на «Наши разногласия» А. Деборина». И вот в «Предисловии» сам автор отказывается от конкретного разбора наших взглядов, что не мешает ему постоянно повторять о нашей беспомощности и нашей путанице. Так, Л. Аксельрод пишет: «Помимо духовного (!) искажения (мною взглядов Л. Аксельрод. *А. Д.*), заключительная речь Деборина являет собою прямо изумительный образец путаницы понятий и полной философской беспомощности. Распутывать от начала до конца эту путаницу не стану даже при предположении, что его ученики не преминут обвинить меня в непонимании философского глубокомыслия их учителя» (137 стр.).

Далее следует какой-то еврейский анекдот, который должен прикрыть действительное непонимание Аксельрод основных проблем марксизма. Но гораздо легче говорить общими фразами о деборинской «путанице» и «беспомощности», чем дать свой ответ, при том конкретный, на разбираемые нами вопросы.

Однако ларчик просто открывается. Аксельрод виляет и сознательно уклоняется от конкретного ответа на стоящие в порядке дня вопросы потому, что она расходится—увы!—не с Дебориным только, а с... Энгельсом, Лениным и Плехановым. Но сказать открыто об этом, выступить с честным словом наш автор не осмеливается. На то он и образец добродетели! С другой стороны, автор действительно не понимает многих вопросов и не может дать конкретного ответа. Отсюда фразеология и огульные суждения. Но почему же Аксельрод не попыталась независимо от Деборина высказаться по поводу тех вопросов, которые были подняты в последние годы в связи с появлением

«Диалектики природы» Энгельса и статей Ленина? Достаточно только поставить этот вопрос, чтобы даже не посвященному читателю стало ясно, что здесь скрывается некая «тайна». К чести ее единомышленников надо сказать, что они—худо ли, хорошо ли—отстаивали определенный комплекс идей, боролись за свое понимание материализма, имели иногда «мужество» критиковать и Энгельса. Но что делала Аксельрод? Где она была в это время? Она спокойно удалилась в «мир добра и красоты» и с высоты своего величия, или вернее напыщенной, надутой пустоты, созерцала возню «людишек» в мире реальном. Когда же ее заставили нарушить девственное молчание и спуститься с небесной высоты на землю, то оказалось, что для нее мир воспоминаний (вплоть до штутгартской корзины) сильнее мира действительного, что она сохранила лишь «об'ективные нравственные законы» и напыщенный тон.

Не желая реагировать на личные выпады Аксельрод, стремясь исключительно к выяснению назревших вопросов и к посильному их разрешению, мы на этом закончим наше личное об'яснение с злополучным Ортодоксом и займемся разоблачением его «идей». Ортодокс предстанет тогда перед нами во всей своей ревизионистской наготе.

1. Спиноза и «душа материализма».

В № 7 «Красной Нови» за 1925 г. Аксельрод разрешилась пространной статьей, посвященной выяснению вопроса о материалистическом характере системы Спинозы. В этой своей статье автор пытался доказать, что все, что ныне пишут о Спинозе, является извращением подлинного учения великого мыслителя. В «Предисловии» к «Основным вопросам марксизма» Г. Плеханова Аксельрод, продолжая борьбу с «извратителями» спинозизма, излагает дело такими словами: «Плеханов определяет материализм—в смысле его исторической преемственности—как разновидность спинозизма. Это определенное взаимоотношение системы Спинозы и материализма сопровождается, однако, вескими и значительными оговорками. Эти оговорки, при вдумчивом и внимательном к ним отношении, ясно указывают на то, что с точки зрения Плеханова все мировоззрение Спинозы во всем его целом не представляется возможным считать последовательно выдержанным, т.-е. свободным от противоречий материализмом.

Между тем автору этих строк приходилось не раз и не два читать и слышать от работающих, так или иначе, в области философского материализма марксистов категорическое, безоговорочное утверждение, что система Спинозы представляет подлинный и последовательный материализм. В подтверждение этого

ошибочного взгляда делалась обычно ссылка на вышеуказанную формулировку Плеханова, при чем совершенно упускались из виду упомянутые существенные оговорки».

А в своей статье «Надоело!» («Красная Новь» 1927 г., кн. 3) она в полемике со мной и с моими единомышленниками снова заявляет со свойственной ей безапелляционностью: «Совершенно не верно, что Плеханов считал Спинозу последовательным материалистом и что субстанция Спинозы рассматривалась им, как материя» (172 стр.). «Раз в отношении Спинозы Фейербахом и Плехановым применен термин «материалист», то все остальные пояснения, как, напр., «материалист своей эпохи» или слова «теологический привесок», или же категорическое и правильное утверждение Плеханова, что материализм Спинозы заключается в том, что богу он приписывает атрибут протяженности,—словом, все те вычеты из материализма Спинозы, которые делают Спинозу для нашего времени непоследовательным материалистом, отбрасываются «философами» из «Под Знаменем Марксизма», и Спиноза оказывается в их руках материалистом на все 100%, если даже не больше. А тот, кто не коверкает текстов Фейербаха и Плеханова и текста самого Спинозы, тот провозглашается «ревизионистом». И какой абсурд утверждать, что субстанция Спинозы есть материя. Признать ее материей, значит конструировать такое странное существо: субстанция есть материя, один ее атрибут—материя, другой атрибут—мышление; а сверх того у этой же субстанции,—по Спинозе,—предполагается еще бесконечное число прочих бесконечных атрибутов» (172—173 стр.).

Так вещает наш псевдо-Ортодокс. Деборин и его единомышленники считают Спинозу последовательным материалистом, не принимают во внимание замечания Фейербаха и Плеханова относительно «теологического привеска», коверкают текст Плеханова и проч. Надо ли сказать, что все это одна сплошная ложь, которая должна прикрыть отступление Аксельрод от Плеханова, отречение ее от прежних собственных взглядов и ревизионистскую суть ее понимания Спинозы.

Но вот что писала Аксельрод о Спинозе, когда она не считала еще нужным выступить с своей «критикой» материализма: «Чтобы совсем покончить с косвенными нападками па материализм, считаем нелишним тут же сказать нашим противникам, что наши предки и наши учителя совсем уже не были такими умственными плебеями, какими стараются их изобразить современные идеалисты. Материалистами были Демокрит, Эпикур, Гассенди, Гоббс, Спиноза (курсив мой. *А. Д.*), Гольбах, Гельвеций, де-Ламеттри, Людвиг Фейербах, Маркс, Энгельс, Чернышевский и другие крупные люди». А в специальном примечании, посвященном Спинозе, сказано след.: «Грандиозное, по-

«Диалектики природы» Энгельса и статей Ленина? Достаточно только поставить этот вопрос, чтобы даже не посвященному читателю стало ясно, что здесь скрывается некая «тайна». К чести ее единомышленников надо сказать, что они—худо ли, хорошо ли—отстаивали определенный комплекс идей, боролись за свое понимание материализма, имели иногда «мужество» критиковать и Энгельса. Но что делала Аксельрод? Где она была в это время? Она спокойно удалилась в «мир добра и красоты» и с высоты своего величия, или вернее напыщенной, надутой пустоты, созерцала возню «людишек» в мире реальном. Когда же ее заставили нарушить девственное молчание и спуститься с небесной высоты на землю, то оказалось, что для нее мир воспоминаний (вплоть до штутгартской корзины) сильнее мира действительного, что она сохранила лишь «об'ективные нравственные законы» и напыщенный тон.

Не желая реагировать на личные выпады Аксельрод, стремясь исключительно к выяснению назревших вопросов и к посильному их разрешению, мы на этом закончим наше личное об'яснение с злополучным Ортодоксом и займемся разоблачением его «идей». Ортодокс предстанет тогда перед нами во всей своей ревизионистской наготе.

1. Спиноза и «душа материализма».

В № 7 «Красной Нови» за 1925 г. Аксельрод разрешилась пространной статьей, посвященной выяснению вопроса о материалистическом характере системы Спинозы. В этой своей статье автор пытался доказать, что все, что ныне пишут о Спинозе, является извращением подлинного учения великого мыслителя. В «Предисловии» к «Основным вопросам марксизма» Г. Плеханова Аксельрод, продолжая борьбу с «извратителями» спинозизма, излагает дело такими словами: «Плеханов определяет материализм—в смысле его исторической преемственности—как разновидность спинозизма. Это определенное взаимоотношение системы Спинозы и материализма сопровождается, однако, вескими и значительными оговорками. Эти оговорки, при вдумчивом и внимательном к ним отношении, ясно указывают на то, что с точки зрения Плеханова все мировоззрение Спинозы во всем его целом не представляется возможным считать последовательно выдержанным, т.-е. свободным от противоречий материализмом.

Между тем автору этих строк приходилось не раз и не два читать и слышать от работающих, так или иначе, в области философского материализма марксистов категорическое, безоговорочное утверждение, что система Спинозы представляет подлинный и последовательный материализм. В подтверждение этого

ошибочного взгляда делалась обычно ссылка на вышеуказанную формулировку Плеханова, при чем совершенно упускались из виду упомянутые существенные оговорки».

А в своей статье «Надоело!» («Красная Новь» 1927 г., кн. 3) она в полемике со мной и с моими единомышленниками снова заявляет со свойственной ей безапелляционностью: «Совершенно не верно, что Плеханов считал Спинозу последовательным материалистом и что субстанция Спинозы рассматривалась им, как материя» (172 стр.). «Раз в отношении Спинозы Фейербахом и Плехановым применен термин «материалист», то все остальные пояснения, как, напр., «материалист своей эпохи» или слова «теологический привесок», или же категорическое и правильное утверждение Плеханова, что материализм Спинозы заключается в том, что богу он приписывает атрибут протяженности,—словом, все те вычеты из материализма Спинозы, которые делают Спинозу для нашего времени непоследовательным материалистом, отбрасываются «философами» из «Под Знаменем Марксизма», и Спиноза оказывается в их руках материалистом на все 100%, если даже не больше. А тот, кто не коверкает текстов Фейербаха и Плеханова и текста самого Спинозы, тот провозглашается «ревизионистом». И какой абсурд утверждать, что субстанция Спинозы есть материя. Признать ее материей, значит конструировать такое странное существо: субстанция есть материя, один ее атрибут—материя, другой атрибут—мышление; а сверх того у этой же субстанции,—по Спинозе,—предполагается еще бесконечное число прочих бесконечных атрибутов» (172—173 стр.).

Так вещает наш псевдо-Ортодокс. Деборин и его единомышленники считают Спинозу последовательным материалистом, не принимают во внимание замечания Фейербаха и Плеханова относительно «теологического привеска», коверкают текст Плеханова и проч. Надо ли сказать, что всё это одна сплошная ложь, которая должна прикрыть отступление Аксельрод от Плеханова, отречение ее от прежних собственных взглядов и ревизионистскую суть ее понимания Спинозы.

Но вот что писала Аксельрод о Спинозе, когда она не считала еще нужным выступить с своей «критикой» материализма: «Чтобы совсем покончить с косвенными нападками па материализм, считаем нелишним тут же сказать нашим противникам, что наши предки и наши учителя совсем уже не были такими умственными плебеями, какими стараются их изобразить современные идеалисты. Материалистами были Демокрит, Эпикур, Гассенди, Гоббс, С п и н о з а (курсив мой. *А. Д.*), Гольбах, Гельвеций, де-Ламеттри, Людвиг Фейербах, Маркс, Энгельс, Чернышевский и другие крупные люди». А в специальном примечании, посвященном Спинозе, сказано след.: «Грандиозное, п о-

«Диалектики природы» Энгельса и статей Ленина? Достаточно только поставить этот вопрос, чтобы даже не посвященному читателю стало ясно, что здесь скрывается некая «тайна». К чести ее единомышленников надо сказать, что они—худо ли, хорошо ли—отстаивали определенный комплекс идей, боролись за свое понимание материализма, имели иногда «мужество» критиковать и Энгельса. Но что делала Аксельрод? Где она была в это время? Она спокойно удалилась в «мир добра и красоты» и с высоты своего величия, или вернее напыщенной, надутой пустоты, созерцала возню «людишек» в мире реальном. Когда же ее заставили нарушить девственное молчание и спуститься с небесной высоты на землю, то оказалось, что для нее мир воспоминаний (вплоть до штутгартской корзины) сильнее мира действительного, что она сохранила лишь «об'ективные нравственные законы» и напыщенный тон.

Не желая реагировать на личные выпады Аксельрод, стремясь исключительно к выяснению назревших вопросов и к посильному их разрешению, мы на этом закончим наше личное об'яснение с злополучным Ортодоксом и займемся разоблачением его «идей». Ортодокс предстанет тогда перед нами во всей своей ревизионистской наготе.

1. Спиноза и «душа материализма».

В № 7 «Красной Нови» за 1925 г. Аксельрод разрешилась пространной статьей, посвященной выяснению вопроса о материалистическом характере системы Спинозы. В этой своей статье автор пытался доказать, что все, что ныне пишут о Спинозе, является извращением подлинного учения великого мыслителя. В «Предисловии» к «Основным вопросам марксизма» Г. Плеханова Аксельрод, продолжая борьбу с «извратителями» спинозизма, излагает дело такими словами: «Плеханов определяет материализм—в смысле его исторической преемственности—как разновидность спинозизма. Это определенное взаимоотношение системы Спинозы и материализма сопровождается, однако, вескими и значительными оговорками. Эти оговорки, при вдумчивом и внимательном к ним отношении, ясно указывают на то, что с точки зрения Плеханова все мировоззрение Спинозы во всем его целом не представляется возможным считать последовательно выдержанным, т.-е. свободным от противоречий материализмом.

Между тем автору этих строк приходилось не раз и не два читать и слышать от работающих, так или иначе, в области философского материализма марксистов категорическое, безоговорочное утверждение, что система Спинозы представляет подлинный и последовательный материализм. В подтверждение этого

ошибочного взгляда делалась обычно ссылка на вышеуказанную формулировку Плеханова, при чем совершенно упускались из виду упомянутые существенные оговорки».

А в своей статье «Надоело!» («Красная Новь» 1927 г., кн. 3) она в полемике со мной и с моими единомышленниками снова заявляет со свойственной ей безапелляционностью: «Совершенно не верно, что Плеханов считал Спинозу последовательным материалистом и что субстанция Спинозы рассматривалась им, как материя» (172 стр.). «Раз в отношении Спинозы Фейербахом и Плехановым применен термин «материалист», то все остальные пояснения, как, напр., «материалист своей эпохи» или слова «теологический привесок», или же категорическое и правильное утверждение Плеханова, что материализм Спинозы заключается в том, что богу он приписывает атрибут протяженности,—словом, все те вычеты из материализма Спинозы, которые делают Спинозу для нашего времени непоследовательным материалистом, отбрасываются «философами» из «Под Знаменем Марксизма», и Спиноза оказывается в их руках материалистом на все 100%, если даже не больше. А тот, кто не коверкает текстов Фейербаха и Плеханова и текста самого Спинозы, тот провозглашается «ревизионистом». И какой абсурд утверждать, что субстанция Спинозы есть материя. Признать ее материей, значит конструировать такое странное существо: субстанция есть материя, один ее атрибут—материя, другой атрибут—мышление; а сверх того у этой же субстанции,—по Спинозе,—предполагается еще бесконечное число прочих бесконечных атрибутов» (172—173 стр.).

Так вещает наш псевдо-Ортодокс. Деборин и его единомышленники считают Спинозу последовательным материалистом, не принимают во внимание замечания Фейербаха и Плеханова относительно «теологического привеска», коверкают текст Плеханова и проч. Надо ли сказать, что все это одна сплошная ложь, которая должна прикрыть отступление Аксельрод от Плеханова, отречение ее от прежних собственных взглядов и ревизионистскую суть ее понимания Спинозы.

Но вот что писала Аксельрод о Спинозе, когда она не считала еще нужным выступить с своей «критикой» материализма: «Чтобы совсем покончить с косвенными нападками на материализм, считаем нелишним тут же сказать нашим противникам, что наши предки и наши учителя совсем уже не были такими умственными плебеями, какими стараются их изобразить современные идеалисты. Материалистами были Демокрит, Эпикур, Гассенди, Гоббс, С п и н о з а (курсив мой. *А. Д.*), Гольбах, Гельвеций, де-Ламеттри, Людвиг Фейербах, Маркс, Энгельс, Чернышевский и другие крупные люди». А в специальном примечании, посвященном Спинозе, сказано след.: «Грандиозное, по-

следовательно продуманное мировоззрение (курсив мой. *А. Д.*) гениального мыслителя до такой степени искажалось и искажается (de te fabula narratur! можем мы ныне сказать по адресу нашего Ортодокса. *А. Д.*) идеалистическими историками и комментаторами, что восстановление его точного, истинного смысла требует в настоящее время специальной обширной работы. Ограничимся здесь лишь указанием на то, что в основу учения Спинозы положен строго проведенный принцип механической причинности. Полное же отрицание телеологии и безусловное признание принципа механической причинности являются душой материализма» (Философские очерки», 4-е изд., 1925 г., 76 стр.).

Оставляя в стороне неправильное определение «души материализма», о чем будет речь впереди, мы здесь обращаем только внимание читателя на то, что Ортодокс в своих «Философских очерках» характеризует систему Спинозы как последовательно продуманное материалистическое мировоззрение, причисляя великого мыслителя к плеяде знаменитых в истории мысли материалистов.

Но чтобы у читателя не оставалось никакого сомнения на счет материалистической интерпретации Ортодоксом системы Спинозы, приведем несколько довольно длинных выдержек из тех же «Философских очерков».

«С методологической точки зрения,—пишет наш автор далее,—речь может итти лишь о том, что чему предшествует, материя духу или дух материи, иначе сказать, какова должна быть точка отправления исследователя в анализе явлений и в методах воздействия на них. На этот главный и действительный вопрос материализм отвечает прежде всего так, как на него ответил Спиноза: «Порядок и связь идей соответствует порядку и связи вещей». Это важное основное положение Спиноза развивал и доказывал следующим образом: «Об'ект идеи, составляющей сущность человеческого духа, есть не что другое, как тело или известная разновидность протяжения, которая существует в действительности». «Если бы кроме тела существовал еще какой-нибудь об'ект духа, то мы должны были бы необходимым образом иметь идею о действии такого об'екта, так как ничто не существует, что не производит действия. А из этого следует, что об'ект нашего духа есть существующее тело, а не что-нибудь другое». «Если перевести эти положения на язык Маркса,—резюмирует точку зрения Спинозы Аксельрод-Ортодокс,—то это значит, что сознание обусловливается бытием, а не бытие—сознанием» («Философские очерки», 81 стр.).

Мы видим, таким образом, что Аксельрод считала Спинозу последовательным материалистом, во-первых, потому, что в основу

своей системы он кладет принцип механической причинности, составляющей якобы душу материализма, во-вторых, потому, что с точки зрения Спинозы материя предшествует духу, сознание обусловливается бытием, и, в-третьих, потому, что субстанция Спинозы, действительное бытие, как говорит далее Аксельрод на той же странице, для Спинозы есть не что иное, как «реальная природа».

В споре с Булгаковым, в своей ст. «О проблемах идеализма», перепечатанной ныне в сборнике «Против идеализма», Аксельрод, между прочим, пишет: «Как на самого яркого представителя механического миропонимания (характерно, что для Аксельрод, как и для Булгакова, «механический» тожествен материалистическому, и потому мы во всей этой статье не находим даже термина «материализм»; повсюду говорится только о механическом мировоззрении, что на языке Аксельрод и означает материалистическое мировоззрение. *А. Д.*), г. Булгаков указывает на Гольбаха. Вполне справедливо, что Гольбах, как последовательный материалист, исключал всякую сверхопытную телеологию. Но, как известно, Спиноза раньше Гольбаха всесторонне обосновал механическое мировоззрение. Г. Булгаков, как многие современные деисты, предпочитает ссылаться на Гольбаха, чем на Спинозу. Это потому, что Гольбаха закричала буржуазная философия, а Спиноза, благодаря его сильному влиянию на современную науку, пользуется признанием. В том уважении, которым по недоразумению пользуется атеист Спиноза со стороны философствующего современного богословия, отчасти виноват сам философ, который в силу бесконечной любви к своему атеизму назвал его богом (сказано довольно безграмотно и путано. *А. Д.*). Новых понятий не следует облекать в старые формы. Последующие реакции (тоже несколько безграмотно сказано, но за то верно. *А. Д.*) пользуются ими для своих реакционных целей» [1]) (de te fabula narratur, можем мы повторить снова по адресу нашего Ортодокса).

Так пела наша ласточка на заре своей марксистской молодости. Правда, эта материалистическая интерпретация спинозизма не составляла «собственность» Аксельрод. Она излагала своими словами мысли Плеханова, и это было хорошо и полезно, так как мысли Плеханова, как правильные мысли, усвоены всеми ортодоксальными марксистами. Против этой материалистической интерпретации спинозизма выступали только идеалисты—в том числе и махисты, вроде Богданова и его единомышленников.

Со временем марксизм нашего Ортодокса потускнел. С некоторых пор Аксельрод стала заниматься возрождением идеали-

---

[1]) Л. Аксельрод (Ортодокс), Против течения, 1922 г., 14 стр.

стической интерпретации спинозизма, отрекшись от собственных взглядов на Спинозу, которые она развивала в своих прежних работах. Все, что она пишет ныне против деборинцев, направлено против Плеханова и ее собственных писаний. Унтерофицерская вдова безжалостно сечет себя ныне по всем «местам», но наша унтер-офицерша, разыгрывающая роль генеральши, делает вид, что не она изменила марксистскому пониманию спинозизма, а Деборин и его единомышленники. Все это делается в расчете на забывчивость читателя.

Если бы Аксельрод отличалась простой идейной честностью, она должна была бы открыто признать, что она отрекается от своих прежних взглядов. Но она этого до сих пор не сделала, чем и вводит сознательно читателя в заблуждение, ибо из двух противоположных точек зрения одна должна же быть ошибочной. Но жена Цезаря выше подозрений. Ортодокс не ошибается никогда. Она была права в «Философских очерках», она права и теперь, когда развивает прямо-противоположные взгляды. Аксельрод не только не признает, что она изменила свой взгляд на философию Спинозы, но со свойственной ей самоуверенностью отделывается от этого противоречия грубым окриком по адресу тех товарищей, которые ей на это противоречие указали. Вместо того, чтобы честно и добросовестно признаться в этом, она, вопреки всякой очевидности, утверждает, что «я осталась при том же взгляде на Спинозу, который мною был высказан 20 и 25 лет тому назад» («Красная Новь» 1927 г., III книга, 175 стр.). «Моя точка зрения на Спинозу никаким изменениям не подвергалась» (там же, 177 стр.) и «никакого противоречия между «Очерками» и статьей (в «Красной Нови» 1925 г., кн. IV *А. Д.*) нет» (178 стр.). Вместо честного признания Аксельрод вылила на голову тов. Розанова, указавшего на отход Аксельрод от ее собственной точки зрения, ушат грязи, перемешанной с прибаутками и анекдотами, замазывающими сущность спора. Как раз у Аксельрод нигде в «Философских очерках» нет в отношении Спинозы оговорки ни на счет материализма «своей эпохи», ни на счет «теологического привеска», ни на счет понятия «бога» и проч., а есть лишь безоговорочные утверждения насчет его механического мировоззрения, насчет того, что материя по Спинозе предшествует духу и что сознание определяется бытием, которое составляет природу, что Спиноза — один из самых последовательных мыслителей и проч. Аксельрод в своем «ответе» т. Розанову скрыла, что, по ее утверждению в «Философских очерках», спинозизм удовлетворяет основному методологическому требованию материализма, гласящему, что материя предшествует духу. Нигде ни единым словом Аксельрод не пытается даже ограничить эти утверждения ка-

кими-либо оговорками, так что Спиноза оказывается именно в ее руках материалистом на все 100%, в чем она обвиняет ныне меня и моих единомышленников, которые лучше ее, конечно, понимают историческую обусловленность материализма Спинозы.

Ныне Аксельрод лицемерно заявляет, что в «Философских очерках» она делала в отношении материализма Спинозы «существенные оговорки». Но всякий грамотный читатель, ознакомившись с цитированными нами местами, убеждается, что существенные «оговорки» Аксельрод имеют целью подчеркнуть сугубо материалистический характер системы Спинозы, а не ограничить ее «теологическим костюмом» и проч. Мало того, в приведенной цитате из ст. «О проблемах идеализма» Аксельрод пишет, что ошибка Спинозы состоит только в том, что он новые понятия облекает в старые формы и поэтому он свой атеизм, как она безграмотно выражается, назвал богом. Так, что, если кто грешил в смысле безоговорочного комментирования спинозизма, как системы материалистической «на все 100%, если даже не больше», так это Аксельрод.

2. Ортодокс и сионистская философия истории.

Если же она в «Философских очерках», несмотря на некоторые преувеличения и неправильности, в общем стояла, поскольку она следовала в интерпретации спинозизма за Плехановым, на правильной точке зрения, то ныне она подпала целиком под влияние идеалистических историков философии и безбожно извращает вместе с ними учение великого мыслителя, выбивая из рук марксизма одно из важных орудий его и тем ослабляя и прорывая марксистский фронт.

Чего стоит ее «историко-материалистическое» об'яснение спинозизма, вылившееся в сионистскую концепцию еврейской истории?

Наш «Ортодокс» мелет явный вздор, но при этом напускает на себя такую важность, что мало искушенный читатель готов поверить, что перед ним не плоскодонка плавает на поверхности марксистской мысли, а настоящий броненосец. Ведь нашлись же такие «марксисты», которые по своей душевной простоте, чуть ли не со слезинкой в голосе, заявили, что если марксистская литература за последние десять лет и обогатилась чем-либо ценным, то это Аксельродовская статья на тему «Спинозизм и материализм», что их марксистская душа отдыхает на этом «шедевре» теоретической мысли. Правда, предварительно сама Аксельрод со свойственной ей «тонкостью» и «тактом» публично заявила на дискуссии, что за последние десять лет марксистская мысль в СССР не дала ничего ценного. Еще бы!

Итак, Ортодокс в своем «шедевре» марксистской мысли пытается дать «историко-материалистическое» об'яснение «термина бог» в системе Спинозы и тем самым всей системы великого мыслителя. Но—увы!—патентованный «Ортодокс», скатившийся к идеалистическому об'яснению истории, дал поистине образец пустопорожней фразеологии, выдаваемой автором и его наивными единомышленниками за образец марксистского, историко-материалистического об'яснения «термина бог».

Вот как наш автор начинает свое рассуждение.

«Моя задача—наметить путь.

Жизнь и духовное развитие Спинозы резко отличается от жизни и духовного развития мыслителей христианских народов. Мыслители, вышедшие из христианской среды, не переживали таких внутренних потрясающих драм, какие переживались мыслящими людьми, вышедшими из ортодоксального еврейства старого времени.

Христианские народы обладают собственной территорией, собственной государственностью, собственной национальной культурой. Вследствие этого религия, несмотря ни на что, должна была делать и делала уступки противоположным ей научным стремлениям».

Удивительно «тонкое» материалистическое об'яснение! Чем не «шедевр» марксистской мысли? Обладание христианских народов собственной территорией, государственностью и национальной культурой является причиной того, что религия делала уступки научным стремлениям. Никакой классовой борьбы на протяжении истории «христианских народов» не имело места. Ни в какой связи с развитием производительных сил и производственных отношений эволюция «научных стремлений» и религиозных представлений не находится. Вся история сводится нашим «Ортодоксом» к конфликту между религией и «научными стремлениями». В основе же этого конфликта лежит территория, государственность и национальная культура. «Великие философы христианского вероисповедания,—говорит далее непогрешимый «Ортодокс»,—нередко подвергались жестоким преследованиям», но «внешние гонения, какой жестокостью они бы ни отличались, не способны в сильных натурах вызвать внутренние трагические конфликты, т.-е. конфликты в области мировоззрения» [1]).

Кто знаком с сионистской литературой, тот сразу уловит в этих строках заимствованные нашим «Ортодоксом» у сионистских писателей фил.-истор. идеи и даже специфическую сионистскую

---

[1]) См. предисловие Аксельрод к «Основным вопросам марксизма» Г. Плеханова, изд. «Советской Деревни», 6—7 стр.

терминологию. «Трагические конфликты» являются, мол, «привилегией» только еврейских мыслителей. Правда, этот «тезис», как, впрочем, и все «декреты» Аксельрод, не подкрепляется какими-либо фактическими доказательствами. Зачем? «Ортодоксу» должны поверить на-слово. Попробуйте возразить нашему Ортодоксу и указать, что эти прямо чудовищные рассуждения являются издевательством над марксизмом, он отделается от вас цитатой из Некрасова или Глеба Успенского, которая должна прикрыть убожество мысли.

Итак, «философы христианского вероисповедания» всегда и везде—это одно, а мыслители, вышедшие «из ортодоксального еврейства старого времени»—это нечто другое. «Еврейский народ лишен в продолжение тысячелетий собственной территории, собственной государственности и, вследствие этого, собственной национальной культуры. Являясь «чужим» конкурентом на социально-экономическом поприще у чужих народов, он подвергался гонениям и изоляции, под влиянием которых он сам себя изолировал, противопоставляя себя, свой быт, свое духовное наследие культуре своих гонителей. Поставленный всеми народами в положение отщепенской секты, еврейский народ, в высокой степени культурный в смысле духовных запросов, культивировал и свято охранял остаток своего умственного и нравственного развития, своего исторического прошедшего. Таким историческим остатком являлась религия. Еврейская религия сама по себе, по своим догматам, пожалуй, наиболее реалистичная из всех религиозных учений (какой изящный реверанс в сторону еврейской религии! То же самое утверждали всегда сионисты и еврейские националисты. *А. Д.*), способная к компромиссам и требованиями действительности, все более и более застывала и костенела вследствие изоляции еврейского народа. Религиозное мировоззрение оставалось фактически единственным национальным элементом, об'единявшим национальное духовное сознание, т.-е. единственной формой национальной идеологии. И так как наука, искусство, политика, литература являются благами христианского мира, т.-е. мира, враждебного еврейству, то ортодоксальное еврейство воспитало в себе религиозную ненависть ко всем культурным ценностям. Культурные ценности мирского характера были провозглашены запретным плодом, лишь способным отвлекать и мешать истинному служению богу. Служение же богу оказалось единственной и главной целью земного существования»[1]).

Вся эта сионистская белиберда, в которой нет, разумеется, ни грана марксизма, свидетельствует прежде всего об абсолютном

[1]) Предисловие Л. Аксельрод к «Основным вопросам» Плеханова, изд. «Советской Деревни», 1925 г., 7—8 стр.

Итак, Ортодокс в своем «шедевре» марксистской мысли пытается дать «историко-материалистическое» об'яснение «термина бог» в системе Спинозы и тем самым всей системы великого мыслителя. Но—увы!—патентованный «Ортодокс», скатившийся к идеалистическому об'яснению истории, дал поистине образец пустопорожней фразеологии, выдаваемой автором и его наивными единомышленниками за образец марксистского, историко-материалистического об'яснения «термина бог».

Вот как наш автор начинает свое рассуждение.

«Моя задача—наметить путь.

Жизнь и духовное развитие Спинозы резко отличается от жизни и духовного развития мыслителей христианских народов. Мыслители, вышедшие из христианской среды, не переживали таких внутренних потрясающих драм, какие переживались мыслящими людьми, вышедшими из ортодоксального еврейства старого времени.

Христианские народы обладают собственной территорией, собственной государственностью, собственной национальной культурой. Вследствие этого религия, несмотря ни на что, должна была делать и делала уступки противоположным ей научным стремлениям».

Удивительно «тонкое» материалистическое об'яснение! Чем не «шедевр» марксистской мысли? Обладание христианских народов собственной территорией, государственностью и национальной культурой является причиной того, что религия делала уступки научным стремлениям. Никакой классовой борьбы на протяжении истории «христианских народов» не имело места. Ни в какой связи с развитием производительных сил и производственных отношений эволюция «научных стремлений» и религиозных представлений не находится. Вся история сводится нашим «Ортодоксом» к конфликту между религией и «научными стремлениями». В основе же этого конфликта лежит территория, государственность и национальная культура. «Великие философы христианского вероисповедания,—говорит далее непогрешимый «Ортодокс»,—нередко подвергались жестоким преследованиям», но «внешние гонения, какой жестокостью они бы ни отличались, не способны в сильных натурах вызвать внутренние трагические конфликты, т.-е. конфликты в области мировоззрения» [1]).

Кто знаком с сионистской литературой, тот сразу уловит в этих строках заимствованные нашим «Ортодоксом» у сионистских писателей фил.-истор. идеи и даже специфическую сионистскую

---

[1]) См. предисловие Аксельрод к «Основным вопросам марксизма» Г. Плеханова, изд. «Советской Деревни», 6—7 стр.

терминологию. «Трагические конфликты» являются, мол, «привилегией» только еврейских мыслителей. Правда, этот «тезис», как, впрочем, и все «декреты» Аксельрод, не подкрепляется какими-либо фактическими доказательствами. Зачем? «Ортодоксу» должны поверить на-слово. Попробуйте возразить нашему Ортодоксу и указать, что эти прямо чудовищные рассуждения являются издевательством над марксизмом, он отделается от вас цитатой из Некрасова или Глеба Успенского, которая должна прикрыть убожество мысли.

Итак, «философы христианского вероисповедания» всегда и везде—это одно, а мыслители, вышедшие «из ортодоксального еврейства старого времени»—это нечто другое. «Еврейский народ лишен в продолжение тысячелетий собственной территории, собственной государственности и, вследствие этого, собственной национальной культуры. Являясь «чужим» конкурентом на социально-экономическом поприще у чужих народов, он подвергался гонениям и изоляции, под влиянием которых он сам себя изолировал, противопоставляя себя, свой быт, свое духовное наследие культуре своих гонителей. Поставленный всеми народами в положение отщепенской секты, еврейский народ, в высокой степени культурный в смысле духовных запросов, культивировал и свято охранял остаток своего умственного и нравственного развития, своего исторического прошедшего. Таким историческим остатком являлась религия. Еврейская религия сама по себе, по своим догматам, пожалуй, наиболее реалистичная из всех религиозных учений (какой изящный реверанс в сторону еврейской религии! То же самое утверждали всегда сионисты и еврейские националисты. *А. Д.*), способная к компромиссам и требованиям действительности, все более и более застывала и костенела вследствие изоляции еврейского народа. Религиозное мировоззрение оставалось фактически единственным национальным элементом, об'единявшим национальное духовное сознание, т.-е. единственной формой национальной идеологии. И так как наука, искусство, политика, литература являются благами христианского мира, т.-е. мира, враждебного еврейству, то ортодоксальное еврейство воспитало в себе религиозную ненависть ко всем культурным ценностям. Культурные ценности мирского характера были провозглашены запретным плодом, лишь способным отвлекать и мешать истинному служению богу. Служение же богу оказалось единственной и главной целью земного существования» [1]).

Вся эта сионистская белиберда, в которой нет, разумеется, ни грана марксизма, свидетельствует прежде всего об абсолютном

[1]) Предисловие Л. Аксельрод к «Основным вопросам» Плеханова, изд. «Советской Деревни», 1925 г., 7—8 стр.

незнакомстве автора с историей еврейского народа, о чем она тоном оракула столь смело говорит. Если верить нашему «Ортодоксу», то еврейский народ на протяжении своей многовековой истории только то и делал, что «кормился» молитвами господу богу. «Служение богу оказалось единственной и главной целью земного существования», утверждает Аксельрод. Противоречие между христианским миром и миром еврейским состоит в том, что первый—обладатель наук, искусств, литературы и пр., а второй—обладатель «наиболее реалистичной из всех религиозных учений». Разве крепостное крестьянство не владело всеми благами наук, искусств, философии и проч.? Ведь ему совершенно чужда была религиозная идеология,—не правда ли, читатель? Евреи не имели своей территории, своей государственности, но все-таки жили же «в порах» некоей территории—не на небесах, надо полагать, составляли часть населения тех государств, в которых им приходилось жить, и занимали определенное место в экономической и соц.-политической жизни страны. С другой стороны, и в христианском мире религия в средние века играла «руководящую» роль и вела отчаянную борьбу против наук, искусств и светской литературы. Разве философия не поглощалась целиком религией? Для того, чтобы разобраться конкретно, хотя бы и в этом вопросе, необходимо прежде всего занять марксистскую позицию, обратившись к истории классовой борьбы в «христианском мире», исследовать специфическую экономическую роль, которую приходилось играть евреям в различные исторические периоды в этом сложном переплете классовых и экономических отношений.

Писания же Аксельрод по этому вопросу до такой степени лишены всякого содержания, что совестно даже задерживаться на ее рассуждениях. Можно было бы, конечно, пройти мимо них, но ведь Аксельрод наметила, по ее же словам, путь, по которому должно итти историко-материалистическое об'яснение «термина бог», т.-е. системы Спинозы. Для об'яснения «термина бог» в системе Спинозы потребовалось обратиться к сионистской концепции истории. Можно в самом деле подумать, что этот «термин» является «изобретением» Спинозы? А раз это «изобретение» Спинозы, то естественно, что этот термин должен быть выведен из отсутствия у евреев своей территории, своей государственности и наличия у них религии и специфических внутренних «трагических конфликтов», чуждых христианским мыслителям.

Далее наш Ортодокс пишет: «Религиозным чувством обвеяны все произведения Спинозы, несмотря на строго рационалистический и геометрический метод аргументации. Видно, что культ Иеговы, в котором воспитался Спиноза, прочно овладел трога-

тельно поэтической душой великого мыслителя. Центральная мысль Иудаизма, что цель жизни и высшее благо есть служение и любовь к богу, не оставила философа-атеиста» [1]).

Но как об'яснить «термин бог» в системах христианских мыслителей? Ведь этот «термин» играет существенную роль в концепциях многих мыслителей всех времен, и в частности в XVII в., т.-е. в ту эпоху, когда жил Спиноза.

В «пути» нашего сама себе столь импонирующего Ортодокса мы не находим решительно ничего по вопросу о связи Спинозы с эпохой, о роли его на той «территории» и в том «государстве», в котором ему приходилось жить и действовать. «Внетерриториальный» и «внегосударственный» Спиноза как-будто вовсе не является идеологом определенного класса своего общества, выразителем известных стремлений своего времени и в этом смысле также и существенным звеном в истории умственного развития нового времени. Казалось бы, такая поверхностная и легкомысленная, насквозь идеалистическая, а по тому одному и антимарксистская трактовка серьезной проблемы должна была бы вызвать к себе резко отрицательное отношение даже со стороны единомышленников Аксельрод. Но не тут-то было. Охарактеризованный нами собственными словами автора «путь» признается ими «шедевром» марксистской мысли.

Одним из существенных пунктов системы Спинозы является вопрос о «термине бог», а также вопрос об отождествлении понятий бога и природы. Но надо быть совершенно несведущим в области истории философии человеком, чтобы не знать, что это отождествление составляет «стиль» эпохи возрождения и до некоторой степени нового времени. Этот «стиль» эпохи является результатом или вернее идеологическим отражением стремлений нарождающейся буржуазии реабилитировать природу, подняв ее на высоту «божества». Что эта тенденция являлась выражением классовой борьбы и развития производительных сил сначала в итальянских городах-республиках, а позже и в Англии, в Голландии и проч.—это ясно само собою. Буржуазные идеологи выдвинули еще до Спинозы, в противовес средневековому миросозерцанию, права природы и личности, как ее части. Но старые понятия продолжают обычно свое существование, несмотря на то, что в них вливают новое содержание. Форма консервативнее содержания и отстает в своем развитии от последнего. Чрезвычайно благодарной задачей для исследователя является выяснение конкретного содержания того или иного понятия или формы в различные исторические периоды. Эволюция понятий также являет-

[1]) Там же, 8 стр.

ся отражением борьбы классов и развития общественных отношений.

В эпоху Ренессанса в понятие бога и природы представителями прогрессивных классов, идеологами буржуазии, вкладывается другое содержание, чем представителями феодализма, помещиками. Грубо формулируя это отношение, можно сказать, что в свете феодально-религиозного миросозерцания природа поглощается богом, являясь его творением и будучи лишена всякой самостоятельности, находясь всецело в зависимости от воли бога, подобно тому как крепостное крестьянство является собственностью господ и находится всецело в их власти. Буржуазия отстаивает самостоятельность, автономность природы, растворяя в ней «бога». В этой борьбе мы имеем целый ряд переходных степеней: сначала бог и природа противостоят друг другу, как самостоятельные сущности, далее природа подчиняет себе бога, отождествляя себя с ним, и, наконец, эта божественная форма или скорлупа делается, по мере революционизирования буржуазии, совершенно излишней и вредной (французский материализм). Само собою разумеется, что мы здесь только грубо-схематически намечаем этот путь развития.

Понятие бога у Спинозы по своему содержанию всецело тождественно с понятием природы[1]). С нашей современной точки зрения форма, в которую облекает свой материализм Спиноза, совершенно неприемлема. Кто из материалистов станет ныне называть природу богом? Решительно никто. Спиноза же вынужден был сознательно ли или бессознательно—это совершенно не важно—именно в тех конкретных условиях, в которых ему приходилось жить, пользоваться доставшейся ему в наследство формой. Если же мы отвлечемся от формы и вникнем в содержание развиваемых Спинозой идей, то мы убедимся, что это содержание насквозь материалистическое. Весь смысл спинозовской философии сводится к тому, что то, что называют богом, на самом деле есть природа, что помимо природы нет никакого особого существа с какими-либо особыми признаками или свойствами, отличными от тех, какими наделяется Спинозой при-

[1]) Плеханов по этому поводу замечает след.: «Употребляемое Спинозой слово: «бог» не примирило и не могло примирить с ним богословов, потому что под этим словом он понимал природу. Он так и говорит: «бог или природа» (Deus sive natura). Разумеется, терминологически это было неправильно, но это уже вопрос другой, нас здесь не касающийся» (Плеханов, Сочинения, XVII т., 124 стр.). Стало быть, для Плеханова «бог» Спинозы только термин, только слово для обозначения природы. Но ведь это именно утверждаем и мы; в то время как Аксельрод стремится представить бога Спинозы как некое самостоятельное существо, отличное от природы, Плеханов думает, что Спиноза пользовался старой формой, т.-е. термином «бог», надеясь «примирить» богословов с новым содержанием—с природой.

рода. Исторически обусловленная форма выражения как раз и свидетельствует об отражении борьбы классов в области идеологии. Если религиозная идеология теологизировала природу, то процесс разоблачения и исторической критики теологии сводится в значительной степени к натурализированию теологии, бога, т.-е. к доказательству того, что все свойства, приписываемые человеком богу, суть не что иное, как естественные свойства природы и человека, от них отвлеченные и превращенные в самостоятельное существо. Так, природа реабилитируется, восстанавливается в правах самостоятельного, автономного мира, не нуждающегося в каких-либо внешних причинах для своего существования и подчиненного своим собственным законам.

Исторически такой «оборот» мысли, такое превращение бога в природу означали торжество материалистической мысли, как результата победного шествия буржуазии, т.-е. прогрессивного в ту эпоху класса.

3. Материализм без материи.

Мы уже имели случай выше ознакомиться с Аксельродовской манерой замазывания своих внутренних «трагических конфликтов», выражающихся в нежелании признать, что она ныне отказывается от своих прежних взглядов на учение Спинозы. Посмотрим же теперь, насколько она искренна в другом вопросе. Она, видите ли, не коверкает текста Плеханова и Фейербаха. Она ни в чем не расходится с Плехановым. Другие же расходятся с Плехановым и «коверкают тексты». А между тем внутренний «трагический конфликт» Аксельрод состоит в том, что она в корне расходится с Плехановым. Читатель скажет, что нет еще особой беды в расхождении с Плехановым по такому «частному» вопросу, как вопрос о характере системы Спинозы. Это верно, но беда заключается в том, что Аксельрод вводит читателя в заблуждение, делая вид, что она всецело согласна с Плехановым. Это во-первых. Во-вторых, она подсовывает читателю такое определение материализма, под которое могут быть подведены все виды позитивизма и даже идеализма, но которое исключает материализм Маркса и Энгельса, т.-е. диалектический материализм. Все это может показаться читателю чем-то невероятным и чудовищным, но это факт, от которого не отделаться нашему «Ортодоксу» никакими анекдотами. Общественный смысл Аксельродовского определения материализма сводится к переброске моста между пролетариатом и буржуазией, к такому расширению понятия материализма, которое делало бы возможным об'единить под одной крышей марксистов, позитивистов, махистов и вообще идеалистов.

В самом деле, в чем видит Плеханов материалистический характер системы Спинозы? Он видит центр тяжести материализма Спинозы в его субстанции. В чем видит Аксельрод центр тяжести материализма Спинозы? В принципе механической причинности, в детерминизме. Плеханов стоит на точке зрения Энгельса и Маркса. Аксельрод же стоит на «особой» точке зрения. Всякий грамотный читатель понимает, что тут имеется «трагический конфликт» между Плехановым и Аксельрод. Что же сделала Аксельрод для выяснения читателю этого «конфликта»? Ровнехонько ничего. Она замазывает его или умалчивает о нем. Таким образом, частный вопрос о материализме Спинозы расширяется до общего вопроса о сущности материализма. «Всякий грамотный и добросовестный читатель поймет, что строгая последовательность Спинозы относится к последовательному отрицанию трансцендентной телеологии,—пишет Аксельрод.—Эти элементы я считала и продолжаю считать душою материализма»[1],—с гордостью подчеркивает наш автор. «Мой тяжкий грех,—пишет она в другом месте,—с точки зрения моих противников заключается в том, что я рассматриваю субстанцию Спинозы, как источник закономерности (курсив мой. *А. Д.*). С точки зрения моих оппонентов бог или субстанция Спинозы—это природа, тождественная с материей. Другими словами, субстанция—это материя»[2].

Подумайте только, душа, т.-е. сущность материализма, состоит в отрицании им сверхмирового начала, т.-е. бога. Но в таком случае несомненными материалистами являются Мах, Авенариус, Богданов и проч. В одном Аксельрод безусловно права: это в том, что она всегда, в том числе и в «Философских очерках», отстаивала эту столь же «содержательную», сколь и несомненную истину, что материализм отрицает существование бога. Однако для «души» материализма это как будто очень мало. Принцип механической причинности не является водоразделом, разграничивающим материализм от идеализма. Пусть Аксельрод приведет хотя бы одну цитату из сочинений Маркса, Энгельса, Плеханова и Ленина, которые подтвердили бы правильность ее точки зрения. Она такой цитаты и такого определения материализма у них не найдет. Но, видите ли, «это мое утверждение не встретило никаких возражений со стороны Плеханова, Ленина и даже самого Деборина», как она выражается.

„Раз в свое время не возражали против Аксельродовских «тонкостей» Плеханов, Ленин и «даже сам Деборин», то отсюда якобы

---

[1]) Аксельрод, «Красная Новь» 1927 г., III кн., 176 стр.
[2]) Аксельрод, «Красная Новь» 1927 г., V кн., 154 стр.

следует, что все были с ней во всем согласны. Никто тогда не предвидел, что Аксельрод эти свои частные ошибки возведет в систему. Из прежних писаний Аксельрод можно привести и другие перлы, которые резали ухо марксиста, которые были противны всему духу марксизма, тем не менее они до поры, до времени не должны были служить причиной для разрыва единого материалистического фронта.

Чтобы читатель не мог упрекнуть нас в голословных утверждениях, позволим себе привести хотя бы следующий Аксельродовский «тезис», касающийся не второстепенного, а весьма важного принципиального вопроса о происхождении сознания. Вот как наш «тонкий» и «гибкий» философ формулирует сущность этой проблемы: «На этот вопрос (о возникновении сознания. *А. Д.*), который в то же время является и возражением, материалистическое учение всегда отвечало, что происхождение сознания в его метафизическом смысле оно и не берется об'яснять, но что неразрешимость этого вопроса, в смысле последних причин всего сущего, нам нисколько не мешает познать законы сознания, его реальное содержание, условия его развития и его связь с материальными процессами, как внутренними, так и внешними» [1]).

Как понимать происхождение сознания в его «метафизическом смысле»? Разве Аксельрод не становится здесь на точку зрения сверхопытной сущности, не доступной познанию? Она прямо об'являет «последние причины всего сущего» непознаваемыми и говорит о неразрешимости (т.-е. принципиальной непознаваемости. *А. Д.*) вопроса о происхождении сознания, связывая этот вопрос с недоступными, непознаваемыми «последними причинами всего сущего». Аксельрод наверное считает и этот свой тезис «шедевром» марксистской мысли—она ведь пишет только шедевры,—а между тем ее формулировка вопроса о «последних причинах всего сущего» и о неразрешимости вопроса «в метафизическом смысле» проникнута не только позитивистским агностицизмом, но здесь невольно мелькают перед глазами читателя «призраки» из сверхопытного мира.

Итак, возвращаясь к спору о Спинозе, мы имеем теперь возможность констатировать, что разногласия между нами в этой плоскости сводятся к следующим пунктам:

1. Аксельрод под видом историко-материалистического об'яснения «термина бог» и системы Спинозы дает анти-марксистскую концепцию истории еврейского народа.

2. Под видом критики «теологического привеска», якобы нами игнорируемого, она об'являет субстанцию Спинозы закономер-

[1]) Аксельрод (Ортодокс). Против идеализма, 31 стр. (курсив автора).

ностью, возвращаясь под влиянием Богданова, Геффдинга, Циgена к идеалистической интерпретации спинозизма.

3. Неправильное в корне определение материализма, «душа» которого состоит, по ее мнению, в принципе механической причинности, дает возможность подвести под материализм все виды позитивизма.

4. Исходя из своего неправильного определения материализма, Аксельрод причисляет систему Спинозы к материалистическим только на основании того, что Спиноза стоял на точке зрения детерминизма, механической причинности, понимаемой ею удивительно элементарно и поверхностно, только как отрицание «сверхопытной телеологии».

5. Стоя на такой «странной» точке зрения, Аксельрод умалчивает о своем «трагическом» конфликте не только с нами, но и с Плехановым, который естественно, исходя из правильного понимания материализма, видит сущность спинозовского материализма в субстанции, тождественной с природой, а не в детерминизме, являющемся следствием материалистического понимании субстанции, ибо где нет материальной субстанции, там не может быть и «механической причинности».

Читатель видит, таким образом, почему разногласия по «частному» вопросу,—а Аксельрод пытается оправдать свое отступление от марксистской «традиции» тем, что ведь вопрос о спинозизме—вопрос «частный»,—приобрели такой острый характер. Это потому, что данный частный вопрос является выражением разногласий общего характера, различного понимания сущности материализма вообще, диалектического и исторического материализма в частности.

Если бы мы согласились с Аксельрод, что субстанция Спинозы есть закономерность, то мы бы систему Спинозы к материалистическим ни в коем случае не причисляли. Но Аксельрод ставит Спинозу рядом с Гольбахом, Демокритом, Марксом, об'являя его великим материалистом и отрицая в то же время, что его субстанция имеет что-либо общее с материей. Что же это за материализм без материи? Удивительно «тонка» и «гибка» философская мысль нашего Ортодокса!—Не потому ли так цепко ухватились за эту «тонкую» и «гибкую» мысль все бывшие и настоящие махисты, что она вполне соответствует их «мысли», что наш Ортодокс, задравши, правда, перед нами нос, капитулировал окончательно перед идеализмом, перед своими бывшими идейными противниками. Мы ниже будем иметь еще случай показать, как ныне идейно солидаризуется с Аксельрод А. А. Богданов, выступая вместе с ней единым фронтом против нашей позиции, против ортодоксального марксизма.

Аксельрод, отступая по всей линии от плехановского и энгельсовского понимания спинозизма и материализма, имеет смелость облыжно, без каких-либо доказательств, писать, будто мы коверкаем текст Плеханова. Но пусть она прямо и честно заявит, разделяет она позицию Плеханова и Энгельса в вопросе о понимании субстанции Спинозы или нет? Ведь не сможет же даже она при всей ее смелости ответить на этот вопрос утвердительно. Плеханов и Энгельс потому именно и считали марксизм «родом спинозизма», что для них так же, как и для Спинозы, «мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции», как пишет Плеханов. Эту мысль повторяет Плеханов неоднократно, видя в ней сущность спинозизма. Стало быть, Плеханов, как и Энгельс, отзыв которого о Спинозе приведен Плехановым в его ст. «Бернштейн и материализм», не могли не понимать под субстанцией материю. Мы целиком согласны с Энгельсом и Плехановым, отстаивая и посильно защищая их позицию. Какую же линию ведет Аксельрод? Чисто идеалистическую, защищая вместе со всеми противниками и врагами марксизма тезис, будто субстанции Спинозы есть «верховный абсолютный закон», об'являя точку зрения Энгельса и Плеханова (открыто критика ее направлена, конечно, против Деборина и его учеников) абсурдной, точку зрения же Богданова, Геффдинга, Цигена и проч. правильной...

Выше мы привели уже то место, где Аксельрод патетически восклицает: «Какой абсурд утверждать, что субстанция Спинозы есть материя. Признать ее материей, значит конструировать такое странное существо: субстанция есть материя, один ее атрибут— материя, другой атрибут—мышление, а сверх того у этой же субстанции,—по Спинозе,—предполагается еще бесконечное число прочих бесконечных атрибутов». Мы здесь не будем заниматься разбором этой «мудрости», отсылая интересующегося вопросом читателя к обстоятельной ст. т. Карева «Спиноза и материализм», напечатанной в 5-й кн. «Красная Новь». Мы считаем только нужным подчеркнуть, что «абсурд», о котором говорит Аксельрод, не является нашим открытием. Этот «абсурд», как уже сказано, составляет убеждение Фейербаха, Энгельса, Ленина и Плеханова, не говоря уже о других материалистах, как Толанд, Гольбах, Ламеттри.

Субстанцию Спинозы Аксельрод определяет, как закон необходимости. Но ту же мысль всегда отстаивал Богданов: «По существу,—писал он,—бог или природа есть та всеобщая необходимость, которая скрыта за всеми явлениями, которая все их порождает и связывает, или, другими словами, их причинность, как она понимается в меновом обществе»[1]).

[1]) А. Богданов, Философия живого опыта, 3-е изд., 1923 г., 257 стр.

Аксельрод в полном согласии с Богдановым пишет: «Очевидно, таким образом, что закон абсолютной необходимости, или, что одно и то же, закономерность, проникающая собою все явления, есть в системе Спинозы высший верховный (верховный, как будто уже есть высший. *А. Д.*) абсолютный закон, управляющий всей вселенной. Вот этот верховный абсолютный закон и есть «субстанция» или, что одно и то же, «бог» [1]). «Геффдинг определяет субстанцию Спинозы, как «начало закономерности всего сущего». Это верное по существу определение (курсив мой. *А. Д.*) обосновывается при помощи не совсем ясной аргументации, замечает наш автор. Так вот, верное по существу Геффдинговское определение субстанции Спинозы противопоставляется Энгельсовско-Плехановскому «абсурду», разумеется, под видом «критики» Деборина и его «школы».

Итак, откровение Геффдинга, повторяемое нашим «критиком», сводится к тому, что «закон абсолютной необходимости» есть «высший верховный абсолютный закон». Этот закон и есть субстанция или бог, или, что одно и то же, природа. И какой абсурд утверждать, можем мы теперь сказать, перефразируя слова Аксельрод, что субстанция есть закон. Признать ее законом, значит конструировать такое странное существо: субстанция (или природа) есть закон, один его атрибут—протяжение, другой—мышление, а сверх того и проч. Вот к какому абсурду ведет «по существу верное определение субстанции Спинозы», данное Геффдингом и «само собою разумеющимся» Ортодоксом. Стало быть, мышление, как и протяжение, составляют разновидности «верховного закона» необходимости или механической причинности. Нелепость этой точки зрения очевидна для всякого. Если же Аксельрод продолжает утверждать, что она всегда понимала субстанцию Спинозы как закон, то это очевидная неправда.

Так как призвание Аксельрод намечать только «пути», то сокрушительная критика нашей позиции, т.-е. «абсурда» Энгельса и Плеханова, будет дана в «обстоятельной статье одного моего компетентного товарища, которая в свое время появится в печати, если к тому не представится об'ективных препятствий», торжественно возвещает Аксельрод. Проводя в страхе и душевном трепете бессонные ночи в ожидании «обстоятельной статьи компетентного товарища» Аксельрод, ставящего себе целью сокрушить «абсурд» и «путаницу» Энгельса и Плеханова с высоты намеченного Аксельрод «пути» Богданова и Геффдинга, мы, однако, с своей стороны готовы сделать все, чтобы устранить всякие «об'ективные препятствия», мешающие появлению этой «обстоятельной

---

[1]) Аксельрод (Ортодокс). Предисловие к «Основным вопросам марксизма» Плеханова, 12 стр.

статьи» в печати, дабы показать лишний раз читателям, еще верящим в «ортодоксальность» Аксельрод, куда ведет ее «путь».

Итак, возвращаясь к вопросу о безнадежной путанице, которую Аксельрод внесла в понимание Спинозы с тех пор, как она стала на точку зрения Богданова и Геффдинга, считаем не лишним привести из ее крайне претенциозной, но удивительно бессодержательной статьи «Надоело!» следующие примечательные строки. Процитировав известное место из предисловия Г. В. Плеханова к моему «Введению в философию диалектического материализма», где Плеханов говорит о теологическом костюме материализма Спинозы, что «если природа называется у Спинозы богом, то одним из атрибутов его бога является п р о т я ж е н н о с т ь», в чем и состоит коренное отличие спинозизма от идеализма, наш автор сопровождает мысли Плеханова следующим рассуждением: «Что же сказано здесь Плехановым? Сказано ясно и отчетливо, что Спиноза является выразителем материалистической мысли его эпохи и что материалистический характер в его учении о субстанции или боге состоит в том, что субстанции или богу приписывается атрибут протяженности, т.-е. материи, и что, следовательно, тем самым его учение отличается от идеализма, с точки зрения которого материя не может по существу считаться равноправной с духом, как это имеет место у Спинозы, ибо, как известно, согласно идеализму за материей не признается никакой действительности. В этом именно смысле учение Спинозы о субстанции, даже совершенно независимо от других, чисто-материалистических элементов системы мыслителя, являлось подлинным прогрессом в направлении к материализму. Плеханов рассматривает субстанцию Спинозы с точки зрения подлинно исторической. В приведенной краткой формулировке Плеханов, как и Фейербах, рассматривает спинозовское учение под углом эпохи и с точки зрения того звена, которое оно составляет в истории материализма. Наши же «диалектики» совершают обычно свои оценки не с диалектической точки зрения, а с чисто м е т а ф и з и ч е с к о й и м е х а н и ч е с к о й точки зрения. Они рассматривают то или иное учение прошедшего не как выражение эпохи и, следовательно, не как звено в историческом развитии, а путем простого механического сравнения его с марксистской философией»[1]).

Стало быть, сколько ни пытается Аксельрод затушевать сущность спора с диалектиками, стоящими на точке зрения Энгельса и Плеханова, она вынуждена была признать, что материалистический характер в учении о субстанции или боге состоит в том, что субстанции или богу приписывается а т р и б у т п р о т я ж е н-

[1]) «Красная Новь» 1927 г., III кн., 172 стр.

ности. Мало того, она соглашается как будто, что именно в этом смысле «учение Спинозы о субстанции, даже совершенно независимо от других, чисто-материалистических элементов системы мыслителя, являлось подлинным прогрессом в направлении к материализму». И в то же время она тут же единым духом утверждает, что субстанция или бог есть не что иное, как верховный абсолютный закон. Такова «тонкость», «глубина» и логическая последовательность нашего столь же высокомерного, сколь и поверхностного автора. Поверхностность и убогость мысли прикрывается марксистской фразеологией насчет «угла эпохи», как она выражается, и всякими иными хорошими словами о «метафизической» и «механической» точке зрения своих противников.

В самом деле, Аксельрод не сделала ни малейшей попытки об'яснить систему Спинозы с точки зрения «угла эпохи», а поскольку она пыталась об'яснить хотя бы «термин бог», то мы уже видели, что за угол «эпохи» получился, такой «угол», который ничего общего с марксизмом не имеет. Но почему сведение субстанции или бога к закономерности свидетельствует об «угле эпохи», а понимание субстанции в материалистическом смысле свидетельствует об отсутствии «угла эпохи» и о наличии «метафизической» и «механической» точки зрения? И то сказать, лицемерная похвала по адресу Плеханова (ибо она с Плехановым не согласна), у которого имеется подлинно-историческая точка зрения, пусть отраженным светом падает и на нас, придерживающихся именно его понимания спинозовской субстанции. Вы видите, читатель, с каким «талантом» наш автор одновременно и «превозносит» Плеханова и «разносит» его, делает вид, что она согласна с его «подлинно-исторической» точкой зрения и в то же время об'являет ее «абсурдом». Вот какими приемами наша столь высоконравственная особа фальсифицирует и точку зрения Плеханова, и свою собственную позицию, изображая дело так, что ее позиция и есть позиция Плеханова.

Я знаю, что, читая эти столь неприятные для нашего «Ортодокса» строки, она, подобно капризной барышне, воскликнет: как это «скучно»! Да, гораздо веселее писать анекдоты, чем развязывать аксельродовские «узлы» противоречий, фальсификаций и «страстей». В отличие от Аксельрод, я привык всякое свое утверждение подкреплять рядом доказательств, что гораздо труднее, чем простое лягание своего противника, как это привыкла делать Аксельрод.

В чем же подлинно-исторический смысл «термина бог» у Спинозы? В эпоху Спинозы материализм вынужден был рядиться в надежную и безопасную тогу теологии. Это в одинаковой степени относится как к Спинозе, так и к другим подобным философам

системам[1]). Специфический же характер системы Спинозы не может быть, разумеется, выведен ни из национальной психологии, ни из внетерриториального положения еврейского народа, ни даже из специфического воспитания, полученного мыслителем в детском возрасте, а только из общественных отношений данной эпохи. Но где и когда Аксельрод пыталась выяснить этот «угол эпохи»? Нигде и никогда.

4. Несколько замечаний о субстанции.

Марксизм вместе с Спинозой учит, что «мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции». Аксельрод высмеивает это положение, фальсифицируя при этом Спинозу путем подмены понятия протяжения понятием материи. Так, она говорит, что Спиноза разлучил атрибуты материи и мышления. Но у Спинозы нет атрибута материи, как это известно каждому школьнику. Материя для Спинозы, в отличие от Декарта, не исчерпывается протяжением. Об этом Спиноза говорит вполне определенно. «Вы спрашиваете меня, пишет он, можно ли из понятия протяжения a priori доказать разнообразие вещей. Полагаю, что я уже достаточно ясно доказал, что это невозможно. Поэтому-то я и говорю, что Декарт неудачно определил материю, как протяжение, ибо она должна рассматриваться, как атрибут, выражающий собою вечную и бесконечную сущность» (Спиноза, Переписка, 387—388 стр.).

Аксельрод, по обыкновению своему, отделывается и от этой проблемы величественным презрением, ибо положительного изложения своего понимания субстанции и взаимоотношения мышления и материи мы, разумеется, у нее не находим. Она, выражаясь ее языком, «действуя дальнобойными орудиями, сразу разрушает»[2]) весь спинозовский материализм, а вместе с ним и материализм марксистский. Но это «сенатское раз'яснение» спинозовской субстанции путем простого декрета не сопровождается даже раз'яснением ее собственного взгляда на «субстанцию» и на взаимоотношение мышления и материи.

Это тем более «странно», что Плеханов и Энгельс целиком

[1]) См. мое «Мировоззрение Спинозы» в 21 кн. «Вестника Комакадемии».

[2]) Мы, как известно, обвиняемся Аксельрод в том, что «сразу разрушаем все теологические привески». Преступление большое, что и говорить, но мы делаем это для обнаружения спинозовского материализма. «Освободить спинозизм от его теологической привески,—пишет Плеханов,—значило обнаружить его истинное, материалистическое содержание» (курсив Плеханова) (Г. Плеханов, Сочинения, XVIII т., 189 стр.).

приемлют спинозовскую формулировку и учение насчет субстанции и взаимоотношения атрибутов. Казалось бы, элементарное приличие обязывало Аксельрод, вместо издевательства над Плехановым, да еще в предисловии к его «Основным вопросам», заняться серьезным разбором этой проблемы, чтобы показать неправоту Плеханова. Ведь эта проблема является кардинальной для всякого материализма и, стало быть, для всей философии марксизма. Не закон механической причинности, а проблема отношения мышления к бытию является, по Энгельсу, да и согласно здравому смыслу вообще, основной проблемой всякого философского мировоззрения. Истина, как известно, выше Платона. Марксизм выше Плеханова. Если Плеханов развивает неправильные, «абсурдные», как говорит Аксельрод, взгляды в коренном вопросе об отношении мышления к бытию, то она обязана подвергнуть его взгляды критике. Но что делает Аксельрод? На словах она делает Плеханову всяческие реверансы, на деле же издевается над ним, не давая в то же время ничего «взамен». Эта «тонкая» тактика об'ясняется идейной трусостью нашего автора, который, боясь оказаться в явном для читателя «трагическом конфликте» с Плехановым, маскирует свое расхождение с последним в «основном вопросе» нападками на «деборинцев», которые, мол, являются «спинозистами».

Энгельс видит недостаток механизма (как и материализма XVIII века), что он «не может выбраться из абстрактной необходимости и, благодаря этому, также из случайности. Для него тот факт, что материя развивает из себя мыслящий человеческий мозг, чистая случайность, хотя и необходимо обусловленная шаг за шагом там, где она происходит. В действительности же в природе материи заключено то, что она приходит к развитию мыслящих существ, и поэтому такое развитие совершается необходимым образом всегда, когда имеются налицо соответствующие условия (поэтому не необходимо повсюду и всегда)» [1].

В другом месте Энгельс подчеркивает, что «материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов не может погибнуть и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она некогда истребит на земле свой высший цвет—мыслящий дух,—она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время» [2].

Аксельрод, равно как и ее единомышленники, в качестве механистов, смотрят на мышление, как на «чистую случайность». Когда Аксельрод относилась к Спинозе положительно,

---

[1]) Энгельс, Диалектика природы, 81 стр.

[2]). Там же. 177 стр.

она неправильно утверждала, будто с его точки зрения мышление составляет «случайную часть» бытия. Ныне, когда ее «симпатии» изменились, она навязанную ранее Спинозе точку зрения оставила «при себе», но самого Спинозу трактует уже иначе. Противоположность между взглядами Аксельрод,—поскольку вообще можно судить о «взглядах» человека, никогда не договаривающего своей мысли до конца и вечно виляющего, всегда отделывающегося «веселыми анекдотами» от самых серьезных вопросов,—и взглядами Энгельса очевидна. С точки зрения Аксельрод мышление есть случайное свойство бытия или материи. Энгельс же рассматривает мышление как атрибут материи. Для Энгельса факт существования мыслящих существ вытекает из самой природы материи, для вульгарных материалистов же мышление есть нечто внешнее, случайное, что привходит к материи извне, что ничего общего с ее сущностью, с ее внутренней природой не имеет.

Читатель помнит, как Аксельрод превратила субстанцию в очень «веселое», «абсурдное» существо. «Признать ее материей, значит конструировать такое странное существо: субстанция есть материя, один ее атрибут—материя, другой атрибут—мышление».

Но, высмеяв нас грешных, Аксельрод высмеяла и Энгельса, и Плеханова. Ведь и для них материя есть субстанция, атрибутами которой являются протяжение и мышление. Стало быть, крупнейшие теоретики марксизма признают это же «странное» и абсурдное существо». Почему же Аксельрод так обижается за то, что мы ее зачислили по ведомству ревизионизма? Но пусть Аксельрод ответит прямо и честно, прав ли я в своем утверждении, что Энгельс и Плеханов признавали протяжение и мышление двумя атрибутами одной и той же субстанции—материи, или нет? Она не посмеет сказать, что я неправ, ибо это даже очевидно для тех, кто знаком только с азбукой марксизма. А если это так, то, стало быть, Аксельрод «ревизует» марксизм, подсовывая вульгарный материализм на место материализма диалектического. Таким образом, спор вокруг понимания Спинозы раскрывается перед нами как спор вокруг понимания марксистского материализма.

В этой, по необходимости, полемической работе мы лишены возможности подробно выяснить конкретное содержание основных понятий философии Спинозы в их исторической перспективе. Это требовало бы особой работы. Мы бы тогда убедились, что Спиноза пользуется повсюду и всегда совершенно сознательно схоластической терминологией, но оригинальность его заключается именно в том, что схоластическая и богословская терминология служит лишь внешней словесной оболочкой для совершенно нового содержания, для новых понятий и пред-

ставлений. В основном Спиноза стремился в соответствии с потребностями эпохи к доказательству того, что все предикаты, которые обычно приписывались богу, как абсолютному, свойственны **природе**. Вечность, бесконечность, самосуществование, самопричина (ибо субстанция является причиной самой себя и всего существующего, стало быть, совершенно нелепо отождествить субстанцию с законом причинности, как это делает Аксельрод), всеединство, реальность и проч., все эти предикаты бога суть **предикаты природы**. Необходимо заметить, что эта тенденция к **раскрепощению** природы путем наделения ее всеми «божественными» предикатами составляла основной тон всей эпохи, что было заложено в условиях роста буржуазных отношений и развития производительных сил, обусловливавших собою процесс раскрепощения общества и человеческой мысли от оков феодализма. В борьбе с средневековым миросозерцанием, с «феодальным» богом, совмещавшим в себе все вышеуказанные и целый ряд других «атрибутов», Спиноза и доказывает, что одни из них (как вечность, бесконечность, реальность, самопричина и проч.) являются предикатами природы, другие же (как воля, разум, целестремительность, представление о боге, как творце мира) он отбрасывает, поскольку они не применимы к природе, об'являя их человеческими вымыслами. **Натурализм** составляет лозунг эпохи, поскольку речь идет, разумеется, о передовых ее представителях. В **противоположность** представителям средневекового миросозерцания, боевой клич передовых представителей нового класса—буржуазии—сводится к провозглашению самой природы «богом», т.-е. к провозглашению той истины, что предикаты бога суть предикаты природы. Вы, представители средневековья, феодализма, реакции, утверждаете, что бог всеведущ, творец мира бесконечен, вечен и проч., мы же говорим вам, что разговоры о всеведении, воле и проч. бога—есть болтовня и вымысел человеческий; что же касается других его свойств,—бесконечности, вечности, самопричине, всеединстве, то эти предикаты присущи природе. Поэтому мы и можем сказать, что то, что вы называете **богом**, есть **природа**. Стало быть, природа есть наш «бог», и нет иного «бога», кроме природы. Таков воображаемый диалог между представителями старого и застрельщиками нового мира.

Таково в общих, схематических, грубых чертах **историческое** «место» спинозизма, поскольку речь идет об его системе в целом и о тех **понятиях**, в которых он выразил свои мысли. Спиноза неоднократно указывает, что он в своей терминологии приспособляется к уровню понимания «толпы», понимая под «толпой» так наз. ученых и теологов своего времени. В одном месте «Этики» он прямо говорит. «Моя цель—об'яснять не значение

слов, а сущность вещей, и обозначать их названиями, обыкновенное значение которых не расходилось бы совершенно с тем, которое я хочу придать им». Словом, Спиноза в своей терминологии несомненно приспособлялся к «толпе», и поэтому он всецело стоит в этом отношении на почве схоластики, но за этими словами нельзя же проглядеть содержания. Еще Шопенгауер правильно заметил, что Спиноза злоупотреблял словами, обозначая ими понятия, которые у всех людей («in der ganzen Welt») носят другие названия, лишая их в то же время того значения и смысла, какой им всеми людьми обычно придается.

Что же после этого сказать об «историко-материалистическом» об'яснении происхождения «термина бог», развитом Аксельрод в ее статье? Ее рассуждение сводится к следующему: Спиноза был еврей. Евреи имели своего Иегову, которому они поклонялись и которого любили. «Культ Иеговы, в котором воспитался Спиноза, прочно овладел трогательно поэтической душой великого мыслителя. Центральная мысль иудаизма, что цель жизни и высшее благо есть служение и любовь к богу, не оставила философа-атеиста». Читатель видит, что вместо конкретного исторического анализа нам преподносятся совершенно бессодержательные фразы насчет того, что евреи имели своего бога, Спиноза же был еврей, ergo, бог Спинозы «еврейского происхождения». И эти поверхностные, ничего не говорящие, пустые, бессодержательные, но «трогательно-поэтические» фразы выдаются за историко-материалистическое об'яснение происхождения «термина бог» в системе Спинозы, за новый намечаемый автором «марксистский путь» исследования. Заметьте, работа Аксельрод специально посвящена вопросу выяснения происхождения «термина бог», и в результате такая скудость мысли. Что касается вопроса о влиянии еврейских мыслителей на Спинозу, то по этому предмету имеется ряд работ, выясняющих конкретно влияние Маймонида, Хасдая Крескаса, Герсонида, Ибн-Габироля, Ибн-Эзры на Спинозу. Все эти исследования не дали положительных результатов в смысле установления факта заимствования нашим мыслителем у названных еврейских философов своего учения. Даже поскольку речь идет о понятии атрибутов, относительно которого существовало предположение, что эта часть спинозовского учения заимствована у еврейских средневековых мыслителей, в частности у Крескаса, то и это предположение не оправдывается; этим мы вовсе не хотим сказать, что Спиноза не подвергся со стороны еврейских мыслителей никакому влиянию, что он от них не получал никаких «толчков». Напротив того, я думаю, что Спиноза боролся против представлений еврейских религиозных мыслителей с точки зрения новой философии, т.-е. тех напра-

влений мысли, которые господствовали в его время. Но как бы там ни было, как бы дело ни обстояло насчет влияния крупных еврейских мыслителей средневековья на Спинозу в отношении понимания субстанции, атрибутов, детерминизма и проч., это все конкретные вопросы, которые и составляли предмет исследования различных авторов. Но ни одному из этих исследователей не приходила еще в голову такая глубокомысленная «концепция», которая выдвигается Аксельрод и которая сводится к тому, что евреи всегда видели цель жизни и высшее благо в служении и любви к богу и что эта «центральная мысль иудаизма» прочно овладела трогательно поэтической душой великого мыслителя и «никогда не оставила философа-атеиста».

5. Атеизм, ставящий в центре бога...

Другим об'ектом спора по вопросу о Спинозе является понимание спинозовского атеизма, о чем, впрочем, достаточно сказано уже выше. Но этот пункт нуждается в выяснении с другой стороны. По мнению Аксельрод, бог остался в системе Спинозы, играя в ней существенную роль. Правда, наш автор не договаривает своей мысли, вследствие чего получается невообразимая путаница и на этом участке спинозовской системы. Это происходит, повидимому, от того, что ведь наш автор намечает только «путь», а обоснование своего «пути» предоставляет своим «компетентным» товарищам.

Какой же намечается здесь нашим автором «путь»? Для выяснения этого вопроса обратимся к писаниям Аксельрод.

На упрек т. Розанова, что Аксельрод некогда жаловалась, что истинная философская сущность спинозизма «искажалась и искажается идеалистическими историками», она снова лицемерно заявляет: «Что же касается моего мнения об искажении Спинозы идеалистическими историками, то и от него я отнюдь не отказываюсь и придерживаюсь его и в настоящее время. Идеалистические историки, напр., отрицали атеизм Спинозы, выдвигая на первый план мистические стороны его учения, игнорировали его глубокую историко-материалистическую критику трансцендентной телеологии и т. д. Словом, действительно искажали истинную природу спинозизма. Но тут же должна признаться, что не в меньшей степени искажается в настоящее время система Спинозы нашими «воинствующими» «материалистами», действующими не путем критической мысли, а дальнобойными орудиями, сразу разрушающими все теологические привески мыслителя XVII века»[1]).

Оставляя в стороне выпад против воинствующих материа-

[1]) «Красная Новь» 1927 г., III кн., 176—177 стр.

листов—Аксельрод действительно не может быть ныне причислена к воинствующим материалистам,—мы обращаем внимание читателя на то, что, по мнению Аксельрод, идеалистические историки искажали атеизм Спинозы, выдвигая на первый план мистические элементы его учения. Но спинозизм искажается и воинствующими материалистами, которые выдвигают на первый план материалистические элементы учения Спинозы. Ненавистные воинствующие материалисты «сразу разрушают все теологические привески мыслителя». Как жаль!

Совершенно другое дело наш «само собою разумеющийся» Ортодокс, действующий, конечно, путем «критической мысли». Что же рождает «критическая мысль»? Во-первых, она свела спор с идеалистами вокруг спинозизма к атеизму, выбросив за борт основной пункт спора с идеалистами относительно общего характера философской системы Спинозы, т.-е. вопроса о понимании субстанции Спинозы, всего его учения о действительности, о природе. Иначе говоря, она во всех пунктах согласна с идеалистическими историками философии, кроме вопроса об атеизме Спинозы. Во-вторых, формулировка спинозовского атеизма у нашего автора носит крайне двусмысленный характер в целях затушевания его согласия и на этот счет с идеалистами. Ибо говорить о мистических элементах в учении Спинозы ведь значит утверждать в полном согласии с идеалистами, что спинозизм вовсе не атеистическая система, или во всяком случае утверждать, что спинозизм непоследовательный атеизм. А между тем Аксельрод постоянно утверждает, что Спиноза—последовательный атеист. Такова «критическая мысль» нашего критического автора. В учении Спинозы, согласно Аксельрода, имеется даже христианско-мистическая часть. Это—знаменитая пятая часть «Этики», трактующая об «интеллектуальной любви к богу». С другой стороны, наш «критически мыслящий» автор стремится доказать, что «термин бог» у Спинозы не просто слово, скрывающее в себе материалистическое содержание, а нечто от природы отличное,—словом, некая теологическая сущность. Спиноза, говорит Аксельрод, теологизировал природу.

«Что же, собственно, оказалось для Фейербаха неприемлемым в системе Спинозы?—спрашивает Аксельрод.—Неужели только слово бог? Совершенно очевидно из приведенных же слов Фейербаха, что, по его убеждению, слово «бог» имеет в системе какое-то соответствующее определенное содержание. Ибо, как говорит Г. В. Плеханов, излагая и поясняя мысль Фейербаха, именно потому, что Спиноза «об'явил действия природы действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе». Ясно, следовательно, что, согласно Фейербаху,

а также по мнению Г. В. Плеханова, бог у Спинозы есть не только заимствованное из теологии слово, но имеет какое-то соответствующее содержание»[1]).

Если бог в системе Спинозы не только заимствованное из теологии слово, но имеет некое соответствующее, т.-е. теологическое, содержание, представляя собою некое метафизическое существо, если в системе Спинозы имеется «христианско-мистическая часть», то как можно говорить о выдержанном атеизме мыслителя?

«Проникнутый до глубины своего существа религиозным чувством,—продолжает Аксельрод,—Спиноза окрашивает им, этим религиозным чувством, высший верховный закон мирового порядка. Полемизируя открыто и скрыто с теологами и теологией, философ противопоставляет религиозному, антропоморфическому, узкому, ограниченному мировоззрению свое мировоззрение, насквозь проникнутое благоговейным преклонением перед бесконечной силой и бесконечным могуществом мирового порядка. Бог теологии—это не более как совокупность противоположных, друг друга исключающих, человеческих свойств. Это—противоречивое и нелепейшее существо, которое, если бы существовало в действительности, не должно было внушить ни одному строго мыслящему человеку ни малейшего уважения. Напротив, истинно религиозное чувство и действительное благоговейное преклонение вызывает мировая связь, безусловная необходимость, неумолимый порядок, властвующий над всеми и во всем, проникающий собою всю вселенную, все мировые явления без всякого исключения. Тут сила, тут величие, тут бесконечное могущество, и это истинный бог Спинозы»[2]).

Какой неподдельный пафос нашелся у нашего автора для «истинного бога» Спинозы! Боюсь, как бы Аксельрод невзначай сама не стала поклоняться «истинному богу».

Открыв «истинного бога» Спинозы, наш глубокомысленный автор далее раз'ясняет, что центральная мысль иудаизма, что цель жизни и высшее благо есть служение и любовь к богу, не оставила философа-атеиста»[3]); таким образом, атеист Спиноза, согласно «глубокомысленному», «тонкому» и «гибкому» анализу нашего «критически мыслящего» автора, видит цель жизни и высшее благо в служении и любви к богу. Хорош атеизм, не правда ли? И такая белиберда печатается в виде предисловия к «Основным вопросам марксизма» Г. В. Плеханова. Поистине печальная картина!

Изобразив Спинозу человеком, «проникнутым до глубины своего существа религиозным чувством», «атеистом», видящим

[1]) Аксельрод (Ортодокс), Предисловие к «Основным вопросам марксизма» Плеханова, 5—6 стр.

[2]) Там же, 14 стр., курсив автора.

[3]) Там же, 8 стр.

цель жизни в служении и любви к богу, открыв «истинного бога» Спинозы, «доказав», что слово бог имеет определенное религиозное содержание, наш «критически мыслящий» автор далее продолжает:

«Что же, значит, в душе (!) и в системе Спинозы существует бог? Нет, от бога теологии нет в учении Спинозы ни следа. Это фантастическое создание разрушено мыслителем в самом основании. Спиноза был глубоко убежденным атеистом. Но, с другой стороны, благодаря глубоко вкоренившейся психической настроенности благоговейно поклоняться богу творцу, он перенес это религиозное чувство [1]) преклонения на мировой порядок, и, вследствие этого преклонения перед мировым порядком, он изолирует и отвлекает порядок, т.-е. закономерность вселенной от самой вселенной...

Оставшаяся в наследство от религиозного прошедшего «теологическая» почва в форме религиозного чувства привела к отрыву закономерности в природе от самой природы, оказав тем самым серьезное и существенное влияние на главные исходные предпосылки системы. Этот отрыв, вылившийся в гипостазирование закономерности в «субстанцию или бога», разлучил атрибуты материи и мышления, лишив их внутренней, причинной связи. Поэтому в онтологическом смысле учение Спинозы являет собою неподвижный и безвыходный параллелизм.

Но, несмотря на неподвижный характер этих предпосылок и вопреки им, несравненно большое влияние на весь ход мысли философа оказал полный и решительный разрыв с теологией, с творцом-богом и сверхопытной целесообразности. Благодаря последовательному отрицанию сверхопытной целесообразности и не менее последовательному признанию и обоснованию механической закономерности, система Спинозы насквозь проникнута доподлинным материализмом» [2]).

Тут есть все, коли нет обмана. Все мировоззрение Спинозы, с одной стороны, проникнуто насквозь религиозными элементами, а с другой—доподлинным атеизмом и материализмом. Отрыв закономерности от самой природы привел к тому, что Спиноза гипостазировал закономерность в бога, но, с другой стороны, мы видим в системе Спинозы «полный и решительный разрыв с тео-

---

[1]) Сноска Аксельрод здесь гласит так: «Плеханов совершенно верно определяет религию, „как более или менее стройную систему представлений, настроений и действий («От обороны к нападению»— подчеркнуто Плехановым). Религиозное чувство является, таким образом, одним из основных элементов религии».

[2]) Там же, 14—15 стр.

логией». Бог в учении Спинозы остался и играет в ней существенную религиозную роль, но «от бога теологии нет в учении Спинозы ни следа». Очевидно, по мнению Аксельрод, помимо бога теологии существует еще какой-то другой бог, «этот истинный бог, должно быть, проникнут доподлинным материализмом» и атеизмом. Все эти внутренние противоречия свидетельствуют о чрезвычайно поверхностном понимании или, вернее, о полном непонимании системы Спинозы нашим автором. Во всяком случае, Аксельрод, с своей точки зрения, имеет полное основание жаловаться на воинствующих материалистов, которые «сразу разрушают все теологические привески». Но зато у нее существует полная солидарность с идеалистическими историками. Отмежевываясь от последних на словах, она на деле полностью разделяет их понимание спинозизма. Ибо даже атеизм, который отрицается идеалистическими историками в системе Спинозы, превратился под руками Аксельрод в религиозное мировззрение. Разногласие между нами и Аксельрод в понимании Спинозы может быть формулировано таким образом: для нас спинозизм—материалистическая и атеистическая система, облеченная в «теологический костюм» (в смысле богословской терминологии); для Аксельрод спинозизм—теологическое учение с материалистическим привеском. Аксельродовская «концепция» спинозизма ничем не отличается от извращения его всеми идеалистическими историками. Более того: она усугубила эти извращения.

В статье «О проблемах идеализма» Аксельрод, выражаясь не совсем правильно, утверждала, что Спиноза, «в силу бесконечной любви к своему атеизму, назвал его богом. Новых понятий не следует облекать в старые формы». Если эта тирада имеет какой-нибудь смысл, то, очевидно, только тот, что Спиноза новые понятия (природу, напр.) облекал в старые формы (называя природу богом. *А. Д.*). Атеизм нигде и никогда Спинозой не называется богом. Да это вообще было бы бессмысленно. Но, как бы то ни было, Аксельрод тогда стояла на другой точке зрения. Она различала содержание спинозизма от его формы. Ныне же форма целиком поглотила у нее содержание, и спинозизм превратился в религиозное учение. Достаточно уже одного «религиозного чувства» Спинозы, которое ведь является «одним из основных элементов религии».

В своих прежних работах Аксельрод многократно превозносила Спинозу за его монизм. Ныне же оказывается, что Спиноза утверждает «равноправие и взаимную независимость атрибутов протяжения и мышления» (курсив Аксельрод. *А. Д.*). Спиноза якобы «разлучил атрибуты материи и мышления, лишив их внутренней, причинной связи», что и привело его к

«неподвижному и безвыходному параллелизму». О каком же монизме может итти речь у мыслителя, признающего «равноправие» и «взаимную независимость атрибутов»? Спиноза, таким образом, разлучил якобы атрибуты, установив тем самым не монизм, а дуализм. Аксельрод опять-таки в полном согласии с идеалистическими историками философии,—ибо она сама-то пороха не выдумала, а только повторяет оскомину набившие мысли идеалистов,—утверждает, что Спиноза не сумел даже установить «связь» между атрибутами и пришел к неподвижному параллелизму. Это утверждение нисколько не соответствует действительности. К сожалению, мы лишены здесь возможности выяснить этот пункт. Но что нас в этой связи занимает, это отношение Аксельрод к Плеханову, с которым она якобы солидарна во всех вопросах. Но ведь Плеханов по этому вопросу написал специальную статью, посвященную Петцольду, где доказывается как раз обратное. Почему Аксельрод затушевывает это свое разногласие с Плехановым?

Мало того, Аксельродовское обвинение, направленное против Спинозы, ведь ударяет по Плеханову и Энгельсу, ибо они оба утверждают, что «мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции», присоединяясь в этом вопросе целиком к Спинозе: значит и они стоят на почве «безвыходного параллелизма».

Исказив до неузнаваемости спинозизм и одновременно извратив марксистский материализм, который якобы имеет своею душою принцип механической причинности, Аксельрод имеет смелость писать следующее:

«Для истинного развития марксистского материализма, искажения последнего толка (т.-е. наши искажения, а наши искажения суть искажения и Плеханова. *А. Д.*) не менее вредны, если даже не более, чем искажения первой формации (т.-е. идеалистов. *А. Д.*). Признание Спинозы последовательным материалистом делает возможным и обратное: признание марксиста последовательным спинозистом. А так как в действительности спинозизм не есть последовательный материализм, то пропаганда спинозизма является пропагандой урезанного материализма,—пропаганда, которая начинается с урезывания материализма и заканчивается полным отрицанием и «глубокомысленным» преодолением материализма, как такового» [1]).

Что для Аксельрод, усвоившей целиком идеалистическую интерпретацию спинозизма, «искажения» материалистов даже более вредны, чем искажения идеалистов—это само собою разумеется, ибо идеалисты ей ближе, чем материалисты. Превратив Спинозу в

---

[1]) «Красная Новь» 1927 г., III кн., 177 стр.

религиозно-мистическое чудовище, наш автор ведет «тонкую» игру на словечке «последовательный». Спиноза, мол, непоследовательный материалист. Да если бы я понимал Спинозу так, как его «понимает» Аксельрод, я бы его вообще не причислил ни к материалистам, ни к атеистам. Словечко «последовательный» опять-таки что-то должно скрыть от читателя. Жонглированием словом «последовательный» наши противники маскируют свою собственную непоследовательность, ибо нельзя же в самом деле называть материалистом мыслителя, признающего бога единственной субстанцией; нельзя же считать материалистической философскую систему, в которой материя не является субстанцией. Нельзя же квалифицировать мировоззрение мыслителя как атеистическое, раз в центре этого мировоззрения стоит бог, которому человек обязан поклоняться, служить и любить. Такова последовательность нашего последовательного материалиста, радеющего, мол, о том, чтобы не подменили марксизм спинозизмом. Поэтому наш «последовательный материалист», повидимому, и подменивает материализм Спинозы идеализмом (и даже поповщиной), выдавая ему в то же время материалистический аттестат.

Наш автор, столь смело обкарнавший материализм, сведший его исключительно к механической причинности, не останавливается перед обвинением своих противников в пропаганде «урезанного материализма», ибо «пропаганда спинозизма является пропагандой урезанного материализма», как выражается наш «тонкий» автор. Но ведь «пропагандой» спинозизма занимался прежде всего не кто другой, как Г. В. Плеханов, который, след., и обвиняется в пропаганде «урезанного» материализма». Но о Плеханове Аксельрод в качестве целомудренной «неурезанной» материалистки, разумеется, хранит девственное молчание. Мало того, она пытается изобразить дело в таком свете, будто она продолжает стоять на точке зрения Плеханова. Но ведь для того, чтобы «доказать», что мы ведем пропаганду урезанного материализма, поскольку ведем «пропаганду» спинозизма, наш автор вынужден был прежде всего заняться урезыванием спинозизма. Если бы мы занимались «пропагандой» спинозизма в Аксельродовском его понимании, то это действительно означало бы пропаганду не то, что урезанного материализма, а его полной противоположности. Ведь мы же, как будто, не призываем поклоняться Иегове, служить богу и любить его всем телом, всей душой. Мы утверждаем, вместе с Энгельсом и Плехановым, лишь одно, а именно, что субстанция Спинозы есть природа, что в переводе на современный язык означает материю и что протяжение и мышление суть два атрибута одной и той же субстанции.

т.-е. той же материи. Нам такая материалистическая интерпретация спинозизма представляется единственно мыслимой и правильной. Можно, абстрактно рассуждая, с такой интерпретацией не соглашаться и плестись в хвосте идеалистических комментаторов, как это делает ныне Аксельрод, но нельзя же навязывать нам ошибки идеалистического понимания спинозизма, которые мы в корне отвергаем, и в то же время обвинять нас в противоречиях, нам чуждых и присущих только идеалистической интерпретации спинозизма.

«Признание Спинозы последовательным материалистом,—пишет наш «тонкий» философ,—делает возможным и обратное: признание марксиста последовательным спинозистом». Но Гольбаха Аксельрод признает «последовательным материалистом», стало быть, признание Гольбаха последовательным материалистом, по логике нашего Ортодокса, делает возможным и обратное: признание марксиста последовательным гольбахианцем. Что имеются марксисты, которые недалеко ушли от Гольбаха, это, к сожалению, факт. Но вряд ли кто-нибудь согласится с утверждением, что марксист—это последовательный гольбахианец или что гольбахианец последовательный марксист. Несмотря на то, что Гольбах или Ламеттри никогда марксистами не были, это не мешало им быть материалистами. То же самое относится, надо думать, и к Демокриту и к Эпикуру и к Гоббсу и т. д. Как видит читатель, Аксельрод даже в столь простом вопросе достаточно напутала. И все это с целью дискредитировать Спинозу.

Наш автор делает Спинозу ответственным даже за измену Бердяева марксизму. При этом делается «тонкий» намек—ведь Аксельрод действует путем «тонкой» «критической мысли», а не дальнобойными орудиями, как мы грешные,—что подобно тому, как Бердяев, мол, начал свой отход от материализма переходом на точку зрения спинозизма, так и деборинцы начинают с «пропаганды» спинозизма, чтобы «закончить» полным отрицанием и «глубокомысленным» преодолением материализма, как такового».

Так, она пишет: «Приведу весьма внушительный и весьма поучительный пример. В своей известной книге: «Суб'ективизм и индивидуализм в общественной философии», Бердяев, отступая от марксизма, писал: «Мы склонны думать, что Маркс и Энгельс были скорее спинозистами, чем материалистами» (стр. 116). Итак, Бердяев, отказываясь от материализма и не желая еще разорвать с марксизмом, провозглашает Маркса и Энгельса спинозистами, с которыми он может солидаризироваться. Ясно, таким образом, что провозглашение Маркса и Энгельса спинозистами являлось

крупным шагом по направлению от материализма к идеализму» [1]).

Достаточно противопоставить этой Аксельродовской «мудрости» заявление Плеханова, что «Маркс и Энгельс в материалистический период своего развития никогда не покидали точки зрения Спинозы» (см. Плеханов, Сочинения, т. XI, стр. 21), чтобы читатель сразу увидел ревизионистский хвостик нашего «Ортодокса». Плеханов считает нужным в полемике с ревизионизмом, и в частности с Бернштейном, подчеркнуть, что Маркс и Энгельс в материалистический период своего развития никогда не покидали точки зрения Спинозы, а наш псевдо-Ортодокс пишет, что «провозглашение Маркса и Энгельса спинозистами являлось крупным шагом по направлению от материализма к идеализму». Для всякого, у кого разум еще не окончательно помутился от ненависти к «деборинцам», ясно, что, согласно логике «Ортодокса», Плеханов, провозгласивший Маркса и Энгельса спинозистами, сделал «крупный шаг по направлению от материализма к идеализму».

Что же касается тирады нашего «тонкого» философа о Бердяеве, то вся она представляет собою грубую ложь. В самом деле, Бердяев, пишет она, отступая от марксизма, отказываясь от материализма и не желая еще разорвать с марксизмом, провозглашает Маркса и Энгельса спинозистами, с которыми он может солидаризироваться. Эта фраза Аксельрод построена так «тонко», что у читателя получается впечатление, будто Бердяев был сначала материалистом, а потом стал спинозистом. Провозглашение же Бердяевым Маркса и Энгельса спинозистами, с которыми он, Бердяев, солидаризируется, и «являлось крупным шагом по направлению от материализма к идеализму». Но ведь секрет-то заключается в том, что Бердяев никогда не был ни материалистом, ни спинозистом. Сама Аксельрод в своей статье о «Суб'ективизме и индивидуализме в общественной философии» Бердяева дает следующую характеристику книги Бердяева:

«Книжка эта имеет две цели: с одной стороны, подвергнуть критике миросозерцание Н. К. Михайловского, с другой—пополнить существующие в марксизме пробелы, на которые «ортодоксальные» марксисты, вследствие их застывшего догматизма, не обращают внимания.

Обе эти задачи находятся в тесной взаимной связи, при чем вторая становится автором в центре. Критика суб'ективизма Михайловского возможна, по мнению г. Бердяева, только с точки зрения научного об'ективизма марксовой теории, справедливой

[1]) «Красная Новь» 1927 г., III кн., 177 стр.

в своих общих социологических построениях, но лишенной теоретико-познавательного базиса. Социологическая доктрина Маркса и Энгельса должна принять теоретико-познавательную основу трансцендентального идеализма» [1]).

Эта вполне справедливая и верная характеристика книги Бердяева ведь говорит о том, что Бердяев стоял на почве трансцендентального идеализма, т.-е. на точке зрения Канта. С каких же это пор кантианство стало тождественным с спинозизмом? Следовательно, Бердяев в своей книге вовсе не перешел на почву спинозизма, а стоял на точке зрения трансцендентального идеализма, и поэтому говорить о том, что спинозизм являлся для Бердяева «крупным шагом по направлению от материализма к идеализму»—значит, говорить сплошную неправду. Это значит демонстрировать, говоря словами Аксельрод, «весьма внушительный и весьма поучительный пример» искажения задним числом всем известных исторических фактов во славу глупенькой ревизионистской идейки, что «провозглашение Маркса и Энгельса спинозистами являлось крупным шагом по направлению от материализма к идеализму».

И то сказать, ведь все зависит от того, что понимать под спинозизмом и какие элементы его признаются материалистическими. Если мы обратимся к Бердяеву, то приведенная Аксельрод цитата (кстати сказать ею изуродованная), взятая в связи с общей мыслью автора, говорит совершенно не о том, что хотелось бы Аксельрод. Бердяев всегда был путаник, и поэтому в мысли, высказанной этим автором по вопросу о связи марксизма с спинозизмом, правда перемешана с ложью. Приведем из Бердяева полностью то место, к которому относится примечание относительно спинозизма. «Если что-нибудь характерно для миросозерцания Маркса и Энгельса,—пишет Бердяев,—то именно то, что они видят в историческом, да и во всем мировом процессе, постоянную деятельность и борьбу и стараются отыскать законосообразности в этой вековечной работе. Недаром Маркс и Энгельс так ненавидели идею субстанциальности, идею застывших вещей, недаром они выдвинули то актуальное понимание мира, которое носит неудачное и устаревшее название диалектического материализма» [2]).

Так гласит текст. В примечании, которое должно уточнить мысль, высказанную в тексте, Бердяев, между прочим, пишет

---

[1]) Аксельрод, Философские очерки, 96 стр.; курсив мой. *А. Д.*

[2]) Н. Бердяев, Суб'ективизм и индивидуализм в общественной философии, 1901 г., 115 стр.

след.: «Это определение (т.-е. Энгельсовское определение метафизики. *А. Д.*) неправильно, но если его принять, то материализм окажется метафизичен, потому что он покоится на призраке материальной субстанции мира; материализм видит в мире главным образом вещи, материальные субстраты, а не процессы, не действенную энергию. Мы склонны думать, что Маркс и Энгельс были скорее спинозистами, чем материалистами, и что к общему духу их мировоззрения гораздо более подходит энергетическое направление, которое вытесняет материализм даже из области физики» [1]).

Стало быть, Бердяев потому считает Маркса и Энгельса спинозистами, что они отвергали застывшие метафизические субстанции. Разумеется, Бердяев в качестве «критика» и критициста, т.-е. неокантианца, выплескивает из ванны ребенка вместе с водою. Он отвергает диалектический материализм именно потому, что он не метафизический материализм, исходя из априорного предположения, что материя должна мыслиться неизбежно как мертвая, застывшая, неизменная сущность. Он не понимает, что процессы невозможны без материи, что именно материя изменяется. Бердяев принимает процессы, но отвергает то, что «процессирует», он отвергает материю, но признает ее процессы. Как ни путаны взгляды Бердяева, как они внутренне ни противоречивы, как ни путана его терминология, но в этой путанице есть правильная мысль, что Маркс и Энгельс не были метафизиками и отвергали застывшие метафизические субстанции, т.-е., говоря иным языком, не были метафическими материалистами, а были диалектическими материалистами. И как раз в этой связи, желая подчеркнуть «актуалистический», антиметафизический характер учения Маркса и Энгельса, Бердяев и подчеркивает, что, по его мнению, в этом отношении Маркс и Энгельс были скорее спинозистами, чем материалистами (т.-е. чем метафизическими материалистами, признающими застывшие субстанции. *А. Д.*). Бердяев относит, повидимому, Спинозу к тем мыслителям, которые стояли, выражаясь его языком, на почве «энергетического», «актуального» понимания мира и отвергали застывшие метафизические субстанции. Таким образом, Аксельродовский «весьма внушительный» и «весьма поучительный пример» относительно Бердяева представляет собою бессодержательную фразу. Если мы сопоставим теперь то, что писал Бердяев, с тем, что писала Аксельрод по вопросу о «метафизических субстанциях», то мы увидим, что между ними существует почти полное единодушие. «Материализм же диалекти-

---

[1]) Там же, 115—116 стр.

ческий, пишет Аксельрод, тем и отличается от материализма спекулятивного (поклеп на материализм: здесь Аксельрод подменивает понятие метафизический в смысле Гегеля и Энгельса понятием спекулятивный, имеющим совершенно другое значение. Но это не мешает автору тут же сказать, что материализм «всегда ограничивался миром, воспринимаемым внешними чувствами» и что его основой был опыт. *А. Д.*), что он не признает ни законченной метафизической системы, ни застывших метафизических субстанций» [1]).

Вникнув в смысл Бердяевской мысли, независимо от его путаной терминологии, мы видим, что он повторял азбуку марксизма, когда подчеркивал, что для марксизма не существует застывших метафизических субстанций (и в этом смысле он причислял Маркса и Энгельса к спинозистам), но он тут же «оплодотворял» марксизм критической философией, отвергая вместе с «застывшими метафизическими субстанциями» всякий материальный субстрат, всякую материальную субстанцию вообще, так как он стоял не на почве материализма, а на почве кантовского идеализма.

Таким образом, «тонкая» и «глубокомысленная» параллель, которую Аксельрод желает провести между нами и Бердяевым, решительно ни на чем не основана. Она тем менее обоснована, что мы, вслед за Плехановым, выдвигаем на первый план именно спинозовское учение о субстанции, в котором и видим материалистический смысл его системы. Аксельрод же, в противоположность нам и в согласии с Бердяевым и Богдановым, спинозовскую субстанцию устраняет целиком, заменяя ее причинностью, т.-е., говоря языком Бердяева, чистой «актуальностью».

6. Энгельс о путанице и болтовне.

Выше мною были уже приведены Аксельродовские определения материализма. Все они сводятся к тому, что душой материализма является механическая причинность. Приведем, в дополнение к цитированным уже местам из работ Аксельрод, еще одно «весьма внушительное» и «весьма поучительное» место. Вот оно: «Механическое же миропонимание, составляющее основную сущность материализма, отличается от идеализма, главным образом, тем, что оно всецело отвергает сознательное творческое начало и совпадающую с ним конечную цель, иначе говоря, что оно не признает акта сотворения мира, к которому, по справедливому замечанию Энгельса, должен неиз-

[1]) Аксельрод, Философские очерки, 99 стр.

бежно привести всякого рода идеализм, исходящий так или иначе из сверхопытной целесообразности и предполагающий поэтому внемировой, потусторонний разум» [1]).

В своих последних статьях в «Красной Нови» она также неизменно подчеркивает, что механическая причинность составляет «душу», «основную сущность» материализма. Материализм, таким образом, отождествляется с механической причинностью. Но, помимо этого, наш автор никогда и нигде не потрудился подвергнуть анализу самое понятие механической причинности. Наш автор имеет привычку отделываться от всех сложных вопросов бессодержательными декретами. В самом деле, вникните в «тонкую» и «критическую мысль» нашего автора. Сущность материализма сводится к механической причинности, к механическому миропониманию, а сущность механического миропонимания состоит в отрицании «акта сотворения мира», в отрицании «потустороннего разума». Поразительное глубокомыслие,—не правда ли? Такие бессодержательные сентенции в изобилии сыплются на голову читателя нашим чванливым автором, искренно убежденным в своей бездонной мудрости. Но неужели мы не выросли еще из детских штанишек? Сказать, что сущность материализма состоит в отрицании акта творения, что материализм не есть богословие—значит высказать, правда, бесспорную, но совершенно бессодержательную мысль, а между тем наш самовлюбленный автор никаких иных определений материализма или «механической причинности» не дает.

Отстаивая механическое миропонимание, усматривая сущность материализма в механической причинности, Аксельрод естественно должна быть причислена к механистам. Такова, казалось бы, логика обыкновенных смертных. Но логика «критической мысли»—другая. Аксельрод, как знает уже читатель, не остановилась перед тем, чтобы во имя «об'ективного нравственного закона» публично об'явить мое утверждение, что она возглавляет группу механистов, фрейдистов и проч., «голословным и недобросовестным», «сплошным вымыслом», «преследующим единственную цель—дискредитировать серьезных и ответственных товарищей, стоящих на точке зрения диалектического материализма».

Но если механическое миропонимание отождествляется с материализмом как таковым, если материализм возможен только как механический материализм, то естественно, что диалектический материализм есть отрицание материализма, есть идеализм, гегельянство и проч. сквер-

---

[1]) Аксельрод (Ортодокс), Против идеализма, 26 стр.

ность. Отсюда понятны, если отвлечься от «человеческого, слишком человеческого», т.-е. от личных моментов, та ненависть и злоба, которые обнаруживают механисты и в первую очередь Аксельрод по отношению к диалектическим материалистам. Читателя не должно обманывать то обстоятельство, что Аксельрод называет себя диалектическим материалистом и что она громче всех кричит о своей ортодоксальности. Мы привели, кажется, достаточно доказательств в пользу того, что Аксельрод отстаивает механическое миропонимание, т.-е. механический материализм; механический же материализм, как это известно ныне любому рабфаковцу, не тождествен с диалектическим материализмом.

Но Аксельрод, всуе присвоившей себе звание Ортодокса, нет дела до того, что она своим механическим миропониманием очутилась, выражаясь ее словами, в «трагическом конфликте» с марксизмом; она остается стоять целиком на почве плохо ею понятого спинозизма и гольбахианства, ибо Аксельрод постоянно подчеркивает, что именно механическое миропонимание Спинозы вошло основным элементом в марксистское мировоззрение, в философию диалектического материализма. Если механическое миропонимание составляет основную сущность всякого материализма и если именно Спиноза в качестве «великого и последовательного мыслителя» «всесторонне обосновал механическое мировоззрение», как подчеркивает Аксельрод, то очевидно, что диалектический материализм, с ее точки зрения, представляет собою также «род спинозизма», но в специфическом аксельродовском понимании как спинозизма, так и диалектического материализма. Однако, когда Аксельрод говорит об «элементах» спинозизма (хороши элементы, составляющие «основную сущность»), вошедших в философию диалектического материализма, то это утверждение, разумеется, продукт «тонкой критической мысли» и никакой опасности для марксизма не представляет. Но когда Деборин, вслед за Фейербахом, Энгельсом, Дицгеном и Плехановым, подчеркивает материалистический характер спинозовского учения о субстанции, то это уже означает «признание марксиста последовательным спинозистом». У нашего почтенного автора много амбиции, но логики нет ни на грош. Ведь последовательный спинозизм, с ее точки зрения, сводится к механическому миропониманию, приверженцем которого мы, как известно, не являемся, но за которое цепко держатся Аксельрод и ее единомышленники, следовательно, не мы являемся «последовательными» спинозистами, а Аксельрод и ее единомышленники, т.-е. механисты. Все это азбучные истины, которые приходится, однако, разжевывать неосведомленному читателю, слишком доверчиво относящемуся к

громким фразам, которыми прикрываются ревизионизм и просто теоретическая путаница.

Итак, Аксельродовское понимание материализма таково, что оно исключает марксистский материализм, но включает в себя все виды позитивизма. В этом основной ее грех, в этом основа и суть ее ревизионизма, как и ревизионизма ее единомышленников. Именно это обстоятельство и создало возможность единого фронта между современными механистами и махистами. Кто не видит этого блока, тот слеп на оба глаза.

В целях выяснения «трагического конфликта» Аксельрод и ее единомышленников с марксизмом, необходимо напомнить Энгельсовскую критику механического миропонимания и противопоставления его диалектическому материализму. Приведем хотя бы несколько цитат из Энгельса, которые должны показать, что взгляды Аксельрод прямо противоположны взглядам Энгельса. Казалось бы, что для ликвидации «трагического конфликта» ее с марксизмом, если бы такое суб'ективное желание имело место, Аксельрод обязана была подвергнуть взгляды Энгельса серьезному разбору, но она их просто игнорирует, считая, повидимому, ниже своего достоинства заниматься такими делами.

О механическом миропонимании Энгельс говорит след.:

«Только незнакомство современных естествоиспытателей с иной философией, кроме той ординарнейшей вульгарной философии, которая процветает ныне в университетах, позволяет им оперировать таким образом выражениями вроде «механический», при чем они не отдают себе отчета и даже не догадываются, какие из этого вытекают необходимые выводы» [1]).

И далее: «Самое комичное, это то, что приравнение «материалистического» и «механического» имеет своим родоначальником Гегеля, который хотел унизить материализм эпитетом «механический». Но дело в том, что стилизованный Гегелем материализм, французский материализм XVIII столетия, был, действительно, механическим, и по той простой причине, что физика, химия и биология были тогда еще в зачаточном состоянии, далеко не являясь основой общего мировоззрения» [2]).

Не будем больше приводить цитат, так как всякому грамотному марксисту должны быть известны взгляды основоположников марксизма. Таким образом, Энгельс отвергает механическую концепцию, а наш Ортодокс приравнивает ее марксизму, отождествляет ее с ним.

Что касается специально вопроса о механической причинно-

---

[1]) Энгельс, Диалектика природы,—Архив К. Маркса и Фр. Энгельса, кн. II, 145 стр.

[2]) Там же, стр. та же.

сти, то Аксельрод на дискуссии в Философском институте горделиво заявила следующее:

«Здесь, далее, говорят о какой-то «диалектической причинности». Такая категория мне неизвестна. Я знаю, что есть телеология и есть механическая причинность. Телеология имеет своим источником сверхопытную, по существу, божественную цель или предопределенный божественный план, который и развертывается в природе и истории. Механическая же причинность исключает всякое внемировое начало и об'ясняет мир из него самого. Под «диалектической же причинностью» можно понимать разве только сверхопытную телеологию. Согласно этому именно пониманию механической причинности я писала в «Философских очерках», что душою материализма является механическая причинность, т.-е. отрицание всякого сверхмирового начала. И это мое утверждение не встретило никаких возражений со стороны Плеханова, Ленина и даже самого Деборина».

И это все, что наш патентованный марксистский «философ» может сказать о столь сложной проблеме, как причинность, необходимость и проч. Поверхностность и поразительная элементарность мысли в соединении с самовлюбленностью и чванством производят прямо удручающее впечатление. «Я знаю, что есть телеология и есть механическая причинность»... Телеология имеет своим источником сверхопытную цель или божественный план, механическая же причинность исключает внемировое начало. «Под диалектической же причинностью» можно понимать разве только сверхопытную телеологию». Таково теоретическое убожество нашего Ортодокса «божьей милостью»: телеология есть телеология, а механическая причинность есть отрицание телеологии, диалектическая же причинность есть сверхопытная телеология. Конечно, ни малейшей попытки научного анализа механической причинности и телеологии мы у нашего автора не находим. Но, если, все же, в этой бессодержательной и бессмысленной формулировке имеется какой-нибудь смысл, то он сводится к след.: или телеология, или механическая причинность. Всякий, кто отвергает механическое миропонимание и механическую причинность, уже тем самым становится на почву телеологии и признания «внемирового начала». Само собою разумеется, что именно диалектические материалисты стоят, по мнению Аксельрод, на точке зрения «внемирового начала», «божественного плана» и проч.

Наш автор не находит даже нужным хоть что-нибудь сказать по поводу своего «трагического конфликта» с Энгельсом и в этом вопросе. А Энгельс механический детерминизм считает бессодержательным.

Мало того, этот механический детерминизм, перешедший в естествознание из французского материализма, как поясняет Эн-

гельс, не «выводит» за грани телеологического взгляда на природу». Что же касается противоположности между механизмом и телеологией вообще, то Энгельс пишет след.: «Но для самого Геголя все это противоположение является чем-то устарелым, отжившим настолько, что он не упоминает о нем ни в одном из обоих своих изложений проблемы причинности в логике, упоминая о нем только в истории философии, где оно освещено в исторической перспективе (следовательно, полное непонимание Геккелем, благодаря поверхностному отношению!) и совершенно случайно при разборе вопроса о телеологии (Logik, II, 3), как о той форме, в которой старая метафизика рассматривала противоположность между механизмом и телеологией. Вообще же он рассматривает ее как давно уже преодоленную точку зрения. Таким образом Геккель, в своем восторженном устремлении найти подтверждение своей «механической» концепции, просто неверно списал у Гегеля, добившись этим того замечательного результата, что если естественный подбор создает у того или другого животного или растения какое-нибудь определенное изменение, то это происходит благодаря causae efficientes (т.-е. через механически действующие причины. *А. Д.*); если же это самое изменение вызывается искусственным подбором, то это происходит благодаря causa finalis (т.-е. через целевые, конечные причины. *А. Д.*), значит, заводчик оказывается в роли causa finalis. Ясно, что диалектик калибра Гегеля не мог путаться в ограниченной противоположности между causa efficiens и causa finalis. С современной же точки зрения нетрудно положить конец всей путанице и болтовне по поводу этой противоположности (курсив мой, а обвинение в путанице и болтовне относится целиком к «глубокомысленному» нашему Ортодоксу, который ныне утверждает: «я знаю, что есть телеология и есть механическая причинность». *А. Д.*), указав на то, что, как мы знаем из опыта и теории, материя и способ ее существования, движение, несотворимы и, следовательно, являются своими конечными причинами» [1]).

Таким образом, выходит по Энгельсу, что Аксельрод и ее единомышленники придерживаются «ординарнейшей вульгарной философии», старой метафизики и разводят «путаницу и болтовню». Предположим, что Энгельс неправ, что права «путаница и болтовня», тогда это следовало бы доказать. Наш же автор просто игнорирует взгляды Энгельса, но в то же время не перестает рассыпаться в похвалах по его адресу, а себя—величать Ортодоксом.

(Продолжение следует).

---

[1]). Энгельс, Диалектика природы, 145—147 стр.

У истоков французского фидеизма.

Учение Эмиля Бутру о случайности и необходимости.

Михаил Дынник.

На протяжении XIX века, в первой и последней его четверти, французская философия пережила два острых реакционных сдвига, тесно связанных с общим ходом социального развития Франции. Первый из них, направленный против революционных идей 1789 года, был в сущности последней песнью отодвинутых на задворки истории феодалов; Жозеф де-Местр, де-Бональд, Ламеннэ—его представители; религия и традиция—его лозунги; революционные принципы, права человека и гражданина, рационализм и материализм XVIII века—яркая мишень для его стрел, отточенных ненавистью побежденного класса.

Уже во время реставрации и Июльской монархии эта реакционная идеология аристократии уступила место государственной философии цензовой буржуазии: социальная роль эклектизма Виктора Кузена состояла в том, что он должен был обосновать буржуазную светскую мораль путем сочетания традиционных нравственных идей с требованиями нового социально-политического строя, сменившего феодализм. При Второй империи эклектизм пришел в упадок; параллельно с развитием точных наук—в философии усиленно культивировался позитивизм; на первый план выступили Огюст Конт, Литтрэ, Клод Бернар, Пастер, Бертело, а также Тэн и Ренан.

Парижская Коммуна, подчеркнувшая все значение классовых противоречий капиталистической Франции, заставила буржуазию обратиться к коренной ревизии самых основ мировоззрения; последняя четверть XIX века ознаменовалась уже вторым за то же столетие реакционным философским сдвигом.

«Никогда еще наука, ее постулаты, ее методы, ее ценность не были предметом столь суровых, столь страстных и столь предубежденных исследований... Проблема свободы воли сделалась центральной проблемой философии»,—так характеризует этот период автор «Современной философии во Франции» Пароди [1]).

К этому же времени проявился усиленный интерес к немецким идеалистам: Лейбницу, Канту, Шеллингу, Гегелю.

Если прежде Кант внушал опасения своей критикой доказательств существования бога, то теперь в его практическом разуме

---

[1]) Parodi, La philosophie contemporaine en France, Paris 1925, p. 16.

увидели способ примирения науки и буржуазной морали. Равессон отразил в своей философии влияние Лейбница и Шеллинга, Секретан—Шеллинга, Лашелье—Канта и Лейбница.

В нео-критицизме Шарля Ренувье кантианство проступает еще отчетливей, осложняясь на французской почве новыми элементами; наконец, философия случайности Эмиля Бутру, опираясь на кантианство, преодолевает его и полагает начало своеобразному прагматическому направлению, родственному англо-американскому прагматизму Пирса, Джемса, Дьюи и Шиллера[1].

Учение Бутру было исторической предпосылкой философии Бергсона; «французский фидеизм», о котором говорит Вл. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», именно в Бутру нашел своего первого основоположника, пытавшегося примирить современную науку и религию на основе идеалистической философии случайности; в этом смысле А. Пуанкарэ и Леруа теснейшим образом связаны с Бутру[2]).

Докторская диссертация Бутру «О случайности законов природы» относится к 1874 году, через двадцать лет, в 1894 году, им была опубликована вторая работа на ту же тему—«Об идее закона природы в современной науке и философии» (курс лекций, прочитанных в Сорбонне в 1892—93 г.).

Основная задача Бутру состояла в том, чтобы, разрушив уверенность в об'ективной значимости законов природы, устанавливаемых наукой, расчистить место для религии и метафизики.

Современная наука,—говорит Бутру,—является в своих построениях мировоззрением, основанным на признании необходимости и придающим абсолютную ценность законам природы. Это признание необходимости, все сводящее к рассудочному мышлению и столь характерное для современной науки, относит к числу пустых призраков самопроизвольность, целесообразность и свободу воли.

Спрашивается, однако, все ли причины подчиняются законам и в какой степени сами законы необходимы.

Если окажется, что необходимость не есть признак, неразрывно связанный с понятием закона; если в ряду явлений мы отведем известную долю влияния случайности, понятию контрадикторному необходимости, то тем самым мы, кроме мира рассудка, положительных знаний, необходимости, откроем мир чувства, метафизики, случайности.

---

[1]) В своей работе, посвященной французскому «прагматизму», П. Симон характеризует Бутру и Блонделя как предварительную стадию прагматизма, Пуанкарэ и Бергсона как представителей частичного прагматизма и, наконец, Леруа как «полнокровного прагматиста» (Vollblutpragmatist) (Paul Simon, Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie, Paderborn 1920, S. 43).

[2]) Франсуа Понсэ следующим образом определяет значение Бутру для французского идеализма:

«Его книга «О случайности законов природы» сделала возможным беспрепятственное развитие философии и разорвала оковы, которыми ее надеялись крепко опутать научный детерминизм и позитивизм. Этой книгой начинается возрождение философской спекуляции во Франции. С этого времени Бутру, который долгое время был профессором в Сорбонне, стал учителем всех наших философов и оказал значительное влияние на своих учеников, к которым нужно причислить также Бергсона» («Annales de philosophie chrétienne», 4-e Série, v. VII, 1908/9, p. 202).

Категории случайности и необходимости составляют, таким образом, прямой и непосредственный об'ект рассуждений Бутру, однако основная его цель, как он и сам указывает достаточно ясно, состоит в обосновании учения о метафизическом, идеальном мире, свободном от подчинения законам природы; противопоставлению случайности и необходимости соответствует противопоставление религии и науки, идеализма и материализма.

Другими словами, учение Бутру о случайности есть та историческая форма, в которой французская буржуазная философия эпохи социально-политической и идеологической реакции, обостренной событиями Парижской Коммуны, впервые выразила в систематическом виде свое принципиально отрицательное отношение к последовательно научному мировоззрению, к материализму и наметила пути сближения с религиозным мировоззрением [1]).

«Если бы оказалось, что данный мир обнаруживает, в известной степени, случайность, действительно не сводимую ни к чему, то стало бы возможным думать, что законы природы не абсолютны, что их основа заключается в причинах, господствующих над ними, и что поэтому рассудочная точка зрения не может быть окончательной точкой зрения в познавании вещей» [2]).

Для того, чтобы установить метафизические причины, господствующие над законами природы, Бутру обращается к анализу понятия «необходимость».

Необходимость,—говорит он,—может быть безусловной и относительной. Безусловная необходимость (nécessité absolue) предполагает абсолютное единство, полное слияние частей в одном целом, и поэтому категория безусловной необходимости неприменима к данному миру, который является совокупностью множества вещей, более или менее зависящих друг от друга. На этом основании, оставляя совершенно в стороне вопрос о безусловной необходимости, мы должны выяснить значение необходимости относительной (nécessité relative), т.-е. необходимого отношения между двумя вещами.

Следует различать формальную относительную необходимость и коренную относительную необходимость. К виду формальной необходимости относится силлогизм, т.-е. доказательство аналитического отношения между целым и частью. «Там, где существует аналитическое отношение, существует и необходимая связь, но сама по себе эта связь чисто формальна. Если общее суждение

---

[1]) В своей монографии, посвященной философии Бутру, Бэлитц указывает, что его учение о случайности преследовало две цели: (1) показать, что законы природы суть не что иное, как слабое выражение человеческих наблюдений и исчислений, — как загадки действительности, заключенные в формулы (притом в формулы, не всегда приемлемые без оговорок), истинная же природа явлений недоступна наблюдению, и (2) показать, что мир, несмотря на законы, устанавливаемые наукой, заключает в себе элементы, которые, как нечто новое, непознаваемое и таинственное, не подчиняются необходимым определениям и математическим вычислениям. Тем самым Бутру, по мысли Бэлитца, разрешил проблему свободы более удачно, чем Кант, и указал единственно верный путь к установлению мира между наукою и религией (Otto Boelitz, Die Lehre von Zufall bei Émile Boutroux, Leipzig 1907, S. 118).

[2]) Émile Boutroux, De la contingence des lois de la nature, Paris, 1895, p. 5. Цитирую по русскому переводу: Э. Бутру, О случайности законов природы, Москва 1900, стр. 7.

случайно, то и частное суждение, как вывод из него, должно быть также случайно. С помощью силлогизма мы можем притти к доказательству реальной необходимости лишь в том случае, если мы свяжем все заключения с какою-нибудь большею посылкой, которая необходима сама по себе» [1]).

Таким образом, Бутру приходит к выводу, что силлогизм, сводимый, по его мысли, к суждению А есть А, устанавливает формальную необходимость, но ничего не говорит о необходимости в приложении к бытию; сила логических законов является в то же время их слабостью: они оставляют неопределенными вещи, к которым их прилагают [2]); осуществляя в себе необходимость, они не дают ответа на вопрос о необходимости бытия.

Для того, чтобы найти суждение, необходимое само по себе, с точки зрения анализа,—следует обратиться к формуле тождества А = А. «С аналитической точки зрения, само по себе вполне необходимо только суждение, которое имеет своей формулой А = А» [3]). Формальная необходимость силлогизма (А есть А) никогда не может быть сведена к коренной необходимости тождества; с другой стороны, закон тождества, осуществляя в себе коренную необходимость, вместе с тем, может оказаться неприменимым к реальной действительности, что справедливо и относительно закона противоречия [4]).

Путем подобных рассуждений Бутру приходит к выводу, что анализ не дает нам права применить к бытию категорию коренной необходимости.

Обращаясь к рассмотрению синтетических суждений, он, прежде всего, выставляет положение в духе Канта, что необходимым может быть только синтез, не вытекающий из опыта, так как последний может дать только постоянство, но не необходимость; синтез же, не вытекающий из опыта, ни прямо, ни косвенно, является априорным. Всякое априорное синтетическое суждение суб'ективно необходимо, но для того, чтобы оно было необходимым и об'ективно, оно должно утверждать необходимое, об'ективное отношение между соединяемыми вещами.

Эти об'ективные отношения между вещами устанавливаются, по мысли Бутру, только категориями причинности и целесообразности; однако о принципе целесообразности нельзя сказать, что он должен осуществляться необходимо: мы можем представить себе бесконечно большое число разнообразных целей, и, таким образом, отношение средства к цели не является необходимым.

Совершенно иначе обстоит дело,—говорит Бутру,—с принципом причинности. «Нет никакого основания допускать в простом отношении причины к действию какую-нибудь долю случайности. Это отношение представляет собою совершенный, хотя и единственный, тип коренной необходимости» [5]),—вернее, основной необходимости (nécessité primordiale).

Бутру полагает, что, если бы нам удалось установить невозможность доказательства причинных синтезов, то этим самым мы

[1]) Émile Boutroux, De la contingence..., p. 7. Русский перевод, стр. 10.
[2]) Émile Boutroux, De l'Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines, Paris 1901, p. 17.
[3]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 7. Русский перевод, стр. 10.
[4]) É. Boutroux, De l'idée..., p. 18.
[5]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 13. Русский перевод, стр. 17—18.

бы пришли к выводу, что теоретическая необходимость не может быть приложена к миру вещей.

Наконец, кроме уже перечисленных, он указывает еще одну необходимость—фактическую: наука, наблюдая ряд фактов, может установить между ними эмпирически необходимую связь, ничего не говоря о том, может ли положение дела быть иным.

Таким образом, все виды необходимости, установленные Эмилем Бутру, могут быть представлены в виде следующей таблицы:

I. **Необходимость абсолютная** — исключает всякое соотношение явлений, всякую возможность существования отдельных вещей или законов.

II. **Необходимость относительная** — необходимое отношение между двумя явлениями:

A. **Необходимость теоретическая:**

Анализ:
(1) Необходимость формальная — силлогизм.
(2) Необходимость коренная — тождество.

Синтез:
(3) Необходимость суб'ективная — априорное синтетическое суждение.
(4) Необходимость основная — априорный причинный синтез.

B. **Необходимость фактическая** — эмпирически обоснованный причинный синтез.

Установив различные значения категории «необходимость», Бутру задается вопросом, насколько она приложима к миру, данному в опыте.

Проблема эта формулируется им следующим образом: «заключает ли эмпирически данный мир в различных фазах своего развития отличительные признаки необходимости?» [1]).

Прежде всего,—говорит он,—следует разрешить так или иначе проблему необходимости по отношению к элементарной форме вещей—факту в его неопределенности, или, иначе говоря, бытию.

Безусловная необходимость, по своему определению, к бытию не приложима, ибо эмпирический мир никогда не дает безусловного единства.

Остается, следовательно, разрешить вопрос, насколько осуществляется в бытии необходимость относительная. Анализ не в силах установить необходимую связь между бытием и возможностью, так как все возможности одинаково претендуют на бытие, и поэтому без введения какого-либо нового фактора переход от небытия к бытию осуществиться не может. Бытие является не анализом понятия «возможное», но—синтезом, в котором возможность сочетается с актом.

Для того, чтобы доказать необходимость синтеза: «бытие есть возможность плюс акт», прежде всего, нужно обосновать его

[1]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 15. Русский перевод, стр. 21.

априорность; между тем, ни возможность, ни акт, ни отношения между ними не могут считаться априорными тезисами, ибо не выходят за пределы опыта, абстрагированного до максимума.

Если же бытие не априорно, то очевидно, что синтез возможности и акта не является необходимым теоретически, а, следовательно, случаен.

На основании разбора аналитических и синтетических суждений Бутру приходит к выводу, что бытие теоретически не является необходимым, т.-е. случайно.

Поставив, наконец, вопрос о фактической необходимости бытия, он выставляет положение, что переход от возможного к действительному не может считаться необходимым даже фактически: множество вещей, уже существовавших, т.-е. возможных, в настоящее время не осуществляется. и ничто не заставляет нас думать, что они осуществятся в будущем; одни возможности переходят в бытие, другие нет, и сам переход этот, таким образом, случаен. Фактическая необходимость, также как и теоретическая, не может считаться признаком эмпирического мира.

«Актуально данное бытие не есть необходимое следствие возможного, оно есть его случайная форма» [1]).

Если бытие по отношению к возможности,—говорит Бутру,—должно считаться случайным, то возникает вопрос, не является ли оно необходимым в самом себе, не подчиняется ли оно какому-либо неизменному, необходимому закону развития. Законом развития бытия служит закон причинности, выражаемый формулой: «ничто не происходит без причины», или «все, что происходит, есть следствие, пропорциональное своей причине», или «ничто не уничтожается, ничто не создается», или, наконец, «количество бытия остается неизменным» [2]). Спрашивается, необходим этот закон или случаен?

Закон причинности, по мысли Бутру, не дается в опыте, ибо идея однообразия и единства чужда эмпирическому миру, закон причинности есть синтез двух понятий; изменчивости (changement) и тождества (identité) и, как синтез, нуждается в доказательстве априорности. Если причину понимать, как «творческую силу» («pouvoir créateur»), то принцип причинности априорен, но в данном случае речь идет о научном понимании причины, как необходимого условия; в такой формулировке необходимость закона причинности не может быть доказана.

«Необходимая связь между явлениями противоречит самой сущности явлений. Тот или иной род их последовательности, зависящий от способа действий вещей в себе, может иметь только относительный характер. Видеть в причинности безусловно необходимую связь явлений значит впадать в ту же ошибку, которой хотели избежать, только на этот раз самые явления возводятся на степень вещей в себе» [3]).

Бутру утверждает, что закон причинности—только абстракция эмпирических данных и, в качестве обобщения, приемлем только в своей уже оправданной эмпирически части.

---

1) É. Boutroux, De la contingence..., p. 19. Русский перевод, стр. 27.
2) É. Boutroux, Ibid., p. 19.
3) É. Boutroux, Ibid., p. 21. Русский перевод, стр. 30.

«Эта идея не есть априорный принцип, управляющий состояниями бытия, а лишь абстрактная форма того отношения, которое существует между этими состояниями... Для нас этот закон есть только самое общее выражение отношений, вытекающих из наблюдаемой природы данных вещей» [1]).

Все же вопрос о взаимоотношении неизменности и необходимости,—говорит Бутру,—остается в силе даже при признании апостериорности закона причинности; спрашивается, однако, действительно ли явления обнаруживают определенность в своих взаимоотношениях. По мысли Бутру, определенность эта присуща не самим явлениям, а тем оболочкам, в которые их облекает разум; между явлениями, взятыми об'ективно, и явлениями, данными в науке, нельзя установить безусловного тождества, а, следовательно, умозаключение от неизменного и определенного в явлениях—к необходимости бытия уже потому нелогично, что сами неизменность и определенность привносятся в опыт наукой.

Бутру полагает, что эквивалентность между причиной и следствием также не может быть признана присущей миру явлений, ибо она, предполагая отношения между количествами одного и того же качества, или между чистыми количествами, тем самым противоречит своему определению.

«Где же можно найти такое следствие, которое в сравнении с антецедентами представляло бы то же самое количественное отношение тех же самых качеств? Разве оно было бы следствием, действием, изменением, если бы оно не различалось от антецедента ни по количеству, ни по качеству?» [2]).

В то время, как наука предполагает в бытии нечто постоянное, неизменное, в действительности изменение столь же реально, как и постоянство; более того, основным законом является изменение, постоянство же—только следствие из него.

Закон причинности, постулирующий безусловное сохранение бытия, не может быть поэтому приложен ко всей совокупности явлений; он—только правило абстрактно-эмпирического порядка, он—лишь неполная и относительная истина (vérité incomplète et relative). Если рассматривать мир во всей его совокупности, то необходимо признать за ним совершенную необусловленность, особенно ярко выступающую при сравнении фактов, отделенных друг от друга длинным рядом промежуточных звеньев.

«Нет эквивалентности, нет чистого причинного отношения между человеком и элементами, давшими ему бытие, между развившимся существом и существом, находящимся лишь на пути к образованию» [3]).

Итак, после рассмотрения бытия мы приходим к тому выводу,—говорит Бутру,—что оно не может считаться необходимым ни в отношении своего существования, как синтеза возможности и актуальности, ни в отношении своего основного принципа—закона причинности; случайность внедряется в бытие и царит в нем.

«Все вещи, данные в опыте, относятся к бытию (reposent sur l'être), которое случайно по своему существованию и по своему

---

[1]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 23. Русский перевод, стр. 32.
[2]) É. Boutroux, ibid, p. 25. Русский перевод, стр. 35.
[3]) É. Boutroux, ibid., p. 28. Русский перевод, стр. 39.

закону. Следовательно, все в корне случайно (Tout est donc radicalement contingent)» [1]).

Бутру не дает положительного определения случайности, но противополагает ее необходимости, как понятие контрадикторное; по мере развертывания своего учения он постепенно вкладывает в случайность положительное содержание: после вышеприведенного рассмотрения бытия в его существовании и развитии (что составляет задачу, главным образом, первых двух глав трактата «О случайности...», он переходит к анализу бытия в его имманентности, задаваясь вопросом, не таится ли новый элемент случайности в рациональной иерархии бытия (начиная с этого отдела трактата «О случайности...» общий план изложения в главнейших чертах совпадает с планом трактата «Об идее закона природы...»).

Уже приведенный нами материал показывает, в чем состоит основная ошибка Бутру: отождествляя научное рассмотрение природы и общества с применением формально истолкованной категории необходимости и устанавливая, в то же время, в бытии известный элемент текучести, становления, он делает на этом основании вывод, что на ряду с миром науки, рассудка следует признать существующим мир чувства, метафизики, религии. Абсолютная необходимость в истолковании Бутру исключает всякую множественность вещей, т.-е. предполагает единое, неподвижное бытие элеатов; необходимость, присущая силлогизму и закону тождества, относится к области формальной логики; нет ничего удивительного в том, что природа и общество в своем диалектическом развитии не укладываются в Прокрустово ложе этих неподвижных категорий. Что же касается синтетических суждений a priori, то, выделяя среди них причинный синтез как единственный, характеризуемый признаком основной необходимости. Бутру, наконец, подходит к рассмотрению вопроса принципиально важного с точки зрения теории познания, но ответ его не может быть признан удовлетворительным с точки зрения современного состояния науки и философии.

Дело в том, что исходным пунктом для мысли Бутру служит кантовское противопоставление априорных синтетических суждений и эмпирических обобщений; благодаря этому он принципиально противопоставляет основную необходимость априорного причинного синтеза и фактическую необходимость причинного синтеза, обоснованного эмпирически; кантовский гносеологический дуализм проступает уже в самом определении причинности. а так как Бутру последовательно рассматривает с этой точки зрения контовскую иерархию наук [2]), то эта двойственность умножается в соответствующее число раз, и в результате, вместо двух миров Канта, он дедуцирует множественную иерархию миров-ярусов бытия.

Вместе с тем, уже в предварительном анализе «бытия в его существовании и развитии» дает себя чувствовать отсутствие

---

[1]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 29.

[2]) О связи между учением Бутру о случайности и позитивизмом О. Конта см.: Pillon, Les lois de la nature.—«Revue Philosophique» 1897, vol. XLIII, № 1; Boelitz. Die Lehre von Zufall bei Émile Boutroux, Leipzig 1907, S. 6; Höffding. Moderne Philosophen. Leipzig 1905, S. 60-70.

диалектического метода исследования и формально логическое понимание самой категории необходимости.

Бытие, по мысли Бутру, есть синтез возможности и актуальности и на этом основании не может быть подведено под категорию необходимости; другими словами, необходимость бытия отрицается на том основании, что логически мыслимая возможность иного развития, чем это имеет место в действительности, представляется ему нарушением необходимого порядка вещей. Между тем, уже гегелевская диалектика бытия предполагала необходимость как атрибут разумной действительности; диалектический материализм, рассматривающий природу и общество в их историческом развитии, опирается на категорию необходимости, а, следовательно, динамическое миропонимание не только не исключает, но при последовательном ходе мысли предполагает, что бытие в его становлении—бывание подчиняется необходимости. В данном случае ошибка Бутру заключается в том, что от логически мыслимой возможности он умозаключает к случайности об'ективно существующей реальности [1]).

Что же касается его рассуждений по поводу случайности бытия по отношению к закону его развития, то здесь необходимо отметить статическое истолкование причинности, а именно утверждение, что при последовательно каузальном об'яснении явлений следствие не должно отличаться от причины ни количественно, ни качественно и что, таким образом, принимая закон причинности, мы отказываемся от действительного понимания бытия в его изменении. Ошибка Бутру, не новая для идеализма, состоит в том, что он смешивает единство мира как целого и многообразие его частей; закон сохранения вещества в применении ко всему мирозданию отнюдь не исключает возможности причинного изменения его отдельных составных частей. В этом пункте Бутру, незаметно для самого себя, возвращается к понятию «абсолютной необходимости» и условием применения закона причинности ставит предварительное истолкование бытия в духе элейского единства. Механистическое понимание закона причинности, доведенное до абсурда, количественно-качественное отождествление следствия и причины позволяет Бутру противопоставить необходимости—случайность, а науке—метафизику и, как мы это еще увидим, религию.

На этом основании следует признать, что Бутру является родоначальником французского «фидеизма», прежде всего в области теории познания; введя случайность в бытие, он получил возможность утверждать, что «наука имеет своим предметом чисто абстрактную» внешнюю форму, которая не затрагивает интимной сущности бытия» («la science a pour objet une forme purement

---

[1]) Уже Фулье отметил отрицательные стороны этого утверждения Бутру: Нет ничего более пустого,—говорит он,—чем рассуждение о возможном и невозможном, то-есть о случайности явлений. Не потухнет ли солнце в то время, как я пишу эти строки? Не исчезнет ли Альдебаран? Верно ли, что я умру? Раз есть абсолютное начало, быть может, после смерти я начну новую земную жизнь? Раз во всем проявляется случайность, быть может, я получу новое существование как нечто случайное в общем потоке бытия? (Fouillé, Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, Paris 1896, p. 195).

закону. Следовательно, все в корне случайно (Tout est donc radicalement contingent)» [1]).

Бутру не дает положительного определения случайности, но противополагает ее необходимости, как понятие контрадикторное; по мере развертывания своего учения он постепенно вкладывает в случайность положительное содержание: после вышеприведенного рассмотрения бытия в его существовании и развитии (что составляет задачу, главным образом, первых двух глав трактата «О случайности...», он переходит к анализу бытия в его имманентности, задаваясь вопросом, не таится ли новый элемент случайности в рациональной иерархии бытия (начиная с этого отдела трактата «О случайности...» общий план изложения в главнейших чертах совпадает с планом трактата «Об идее закона природы...»).

Уже приведенный нами материал показывает, в чем состоит основная ошибка Бутру: отождествляя научное рассмотрение природы и общества с применением формально истолкованной категории необходимости и устанавливая, в то же время, в бытии известный элемент текучести, становления, он делает на этом основании вывод, что на ряду с миром науки, рассудка следует признать существующим мир чувства, метафизики, религии. Абсолютная необходимость в истолковании Бутру исключает всякую множественность вещей, т.-е. предполагает единое, неподвижное бытие элеатов; необходимость, присущая силлогизму и закону тождества, относится к области формальной логики; нет ничего удивительного в том, что природа и общество в своем диалектическом развитии не укладываются в Прокрустово ложе этих неподвижных категорий. Что же касается синтетических суждений a priori, то, выделяя среди них причинный синтез как единственный, характеризуемый признаком основной необходимости, Бутру, наконец, подходит к рассмотрению вопроса принципиально важного с точки зрения теории познания, но ответ его не может быть признан удовлетворительным с точки зрения современного состояния науки и философии.

Дело в том, что исходным пунктом для мысли Бутру служит кантовское противопоставление априорных синтетических суждений и эмпирических обобщений; благодаря этому он принципиально противопоставляет основную необходимость априорного причинного синтеза и фактическую необходимость причинного синтеза, обоснованного эмпирически; кантовский гносеологический дуализм проступает уже в самом определении причинности, а так как Бутру последовательно рассматривает с этой точки зрения контовскую иерархию наук [2]), то эта двойственность умножается в соответствующее число раз, и в результате, вместо двух миров Канта, он дедуцирует множественную иерархию миров-ярусов бытия.

Вместе с тем, уже в предварительном анализе «бытия в его существовании и развитии» дает себя чувствовать отсутствие

---

[1]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 29.

[2]) О связи между учением Бутру о случайности и позитивизмом О. Конта см.: Pillon, Les lois de la nature.—«Revue Philosophique» 1897, vol. XLIII, № 1; Boelitz. Die Lehre von Zufall bei Émile Boutroux, Leipzig 1907, S. 6; Höffding, Moderne Philosophen, Leipzig 1905, S. 60-70.

диалектического метода исследования и формально логическое понимание самой категории необходимости.

Бытие, по мысли Бутру, есть синтез возможности и актуальности и на этом основании не может быть подведено под категорию необходимости; другими словами, необходимость бытия отрицается на том основании, что логически мыслимая возможность иного развития, чем это имеет место в действительности, представляется ему нарушением необходимого порядка вещей. Между тем, уже гегелевская диалектика бытия предполагала необходимость как атрибут разумной действительности; диалектический материализм, рассматривающий природу и общество в их историческом развитии, опирается на категорию необходимости, а, следовательно, динамическое миропонимание не только не исключает, но при последовательном ходе мысли предполагает, что бытие в его становлении—бывание подчиняется необходимости. В данном случае ошибка Бутру заключается в том, что от логически мыслимой возможности он умозаключает к случайности об'ективно существующей реальности [1]).

Что же касается его рассуждений по поводу случайности бытия по отношению к закону его развития, то здесь необходимо отметить статическое истолкование причинности, а именно утверждение, что при последовательно каузальном об'яснении явлений следствие не должно отличаться от причины ни количественно, ни качественно и что, таким образом, принимая закон причинности, мы отказываемся от действительного понимания бытия в его изменении. Ошибка Бутру, не новая для идеализма, состоит в том, что он смешивает единство мира как целого и многообразие его частей; закон сохранения вещества в применении ко всему мирозданию отнюдь не исключает возможности причинного изменения его отдельных составных частей. В этом пункте Бутру, незаметно для самого себя, возвращается к понятию «абсолютной необходимости» и условием применения закона причинности ставит предварительное истолкование бытия в духе элейского единства. Механистическое понимание закона причинности, доведенное до абсурда, количественно-качественное отождествление следствия и причины позволяет Бутру противопоставить необходимости—случайность, а науке—метафизику и, как мы это еще увидим, религию.

На этом основании следует признать, что Бутру является родоначальником французского «фидеизма», прежде всего в области теории познания; введя случайность в бытие, он получил возможность утверждать, что «наука имеет своим предметом чисто абстрактную» внешнюю форму, которая не затрагивает интимной сущности бытия» («la science a pour objet une forme purement

---

[1]) Уже Фулье отметил отрицательные стороны этого утверждения Бутру: Нет ничего более пустого,—говорит он,—чем рассуждение о возможном и невозможном, то-есть о случайности явлений. Не потухнет ли солнце в то время, как я пишу эти строки? Не исчезнет ли Альдебаран? Верно ли, что я умру? Раз есть абсолютное начало, быть может, после смерти я начну новую земную жизнь? Раз во всем проявляется случайность, быть может, я получу новое существование как нечто случайное в общем потоке бытия? (Fouillé, Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, Paris 1896, p. 195).

abstraite et extérieure, qui ne préjuge pas la nature intime de l'être») [1]).

Эту свою основную точку зрения Бутру применяет к рассмотрению законов отдельных наук о природе и обществе; придерживаясь контовской классификации наук, он вносит в нее некоторые изменения: так перед математикой он помещает логику, а между биологией и социологией—психологию; в последовательном порядке он анализирует законы логические, математические, механические, физические, химические, биологические, психологические и социологические [2]).

Если задаться вопросом,—говорит Бутру,—каково различие между бытием чистым и логически упорядоченным, то элементом различия, элементом, чуждым для чистого бытия, в бытии систематизированном должна быть признана об'яснимость, основанная на введении понятия.

Понятие одновременно заключает в себе единство, как род, и множественность, как собрание видов, а, между тем, в чистом бытии нет места совокупности единства и множественности; понятие царит над вещами, но не смешивается с ними, «родовое понятие аналитически не вытекает из бытия» [3]).

Синтез бытия и понятия, возникающий путем наблюдения и абстракции, должен быть признан апостериорным и, как таковой, не может претендовать на необходимость. Столь же случаен этот синтез и с точки зрения эмпирических данных. Никогда, ни в коем случае мы не можем утверждать, что бытие подчиняется логическим законам; родовое понятие не вмещает в себе потока жизни, и синтез бытия и понятия должен быть признан случайным не только теоретически, но и практически.

В логике, по мнению Бутру, следует различать два отдела: формальную логику, основанную на законах тождества, противоречия и исключенного третьего, и логику Аристотеля—силлогистическую. Логика формальная вполне необходима по своей сущности и внутри себя, логика Аристотеля отличается от нее новым элементом—силлогизмом, вносящим в систему логики случайность.

В отношении же к действительности и та и другая логики случайны.

Закон тождества случаен в том смысле, что тождество не является необходимо связанным с бытием, взятым в его чистой форме; то же справедливо и относительно остальных законов формальной логики.

Что же касается силлогизма, то и он лишен об'ективности, является только пожеланием, простым постулатом («Ce principe n'est qu'un voeu, un désir, un simple postulat») [4]).

Таким образом, «чистая логика» само по себе, имманентно необходима, но случайна в отношении к бытию; логика же силлогистическая случайна и по отношению к бытию и по отношению к «чистой логике», предшествующей ей в иерархии наук.

---

[1]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 23.

[2]) Этот план принят им в трактате «De l'Idée de loi naturelle...», в работе «De la contingence...» этому соответствуют главы: «О родах», «О материи», «О телах», «О живых существах» и «О человеке».

[3]) É. Boutroux, De l'idée de loi naturelle..., p. 18.

[4]) Ibid.

«Логика, без сомнения, является наиболее совершенным типом абсолютной необходимости, но она обладает минимумом об'ективности. Она господствует над поверхностью вещей, но не детерминирует их сущности (Elle régit la surface des choses, mais n'en détermine pas la nature). Она остается истинной, какова бы ни была эта сущность. Необходимость, из нее вытекающая, сохраняется и в том случае, если существа должны рассматриваться как обладающие самопроизвольностью, даже если они свободны» [1]).

Влияние гегелевской мысли на построение Бутру вполне очевидно; более того, он сам противополагает единый, неизменный, тождественный себе и исключающий противоречие мир элеатов противоречивому бытию Гегеля, отдавая предпочтение второй точке зрения, что в его интерпретации обозначает замену категории необходимости категорией случайности.

Основное различие между Гегелем и Бутру в этом пункте состоит в том, что у первого формальная логика снимается логикой диалектической, абстрактное тождество заменяется тождеством конкретным, как синтезом единства и различия, метод познания становится столь же диалектичным, как предмет познания; Бутру же, исходя из несоответствия, обнаруженного Гегелем между формальной логикой и действительностью, умозаключает на этом основании к случайности логики в том смысле, что присущая ей необходимость неприложима к бытию; логическое мышление, характеризующее научное познание, признается им бессильным схватить бытие в его сущности; наука, по его мысли, скользит по поверхности вещей, метафизика и религия проникают в их сущность.

Отождествляя научное познание с применением неподвижных категорий формальной логики, а вместе с тем, истолковывая науку в духе механистического мировоззрения, Бутру насильственно разрывает связь между предметом и методом познания и в образовавшуюся брешь просовывает случайность и религиозное чувство; подобная операция проделывается им систематически на всех ступенях видоизмененной контовской иерархии наук.

Подобно логическим законам, случайными им называются и законы математические. Ссылаясь на учение Канта о неустранимом различии между логикой и математикой, Бутру утверждает, что уже математические определения дают нечто новое по сравнению с понятиями аристотелевской логики, математические же доказательства идут еще дальше, ибо совершенно не укладываются в рамки логической дедукции [2]).

Математическое доказательство не сводится к логическому и, как таковое, случайно; спрашивается однако, говорит Бутру, сводятся ли к простым логическим понятиям математические свойства, придаваемые нами материи, каковы протяжение и движение. Для подобного сведения, по мысли Бутру, необходимо видеть в первом из них сосуществование понятий, а во втором — последовательность состояний, т.-е. признать прерывность их основной сущностью, между тем, как их существенным при-

[1]) Ibidem, p. 19–20.

[2]) Ibidem, p. 24.

знаком является непрерывность, что и отличает их от чисто логических понятий. Для логики характерна прерывность (discontinuité), для математики—непрерывность (continuité); эта пропасть никогда не может быть заполнена, и новый элемент случайности вторгается в рациональную иерархию наук.

Однако эти свойства материи—протяжение и движение—не потеряли бы своей необходимости по отношению к вещам, если бы они могли быть априорными положениями разума; но они открываются в опыте и, следовательно, теоретически случайны; случайны они и фактически, так как опыт не дает никаких оснований для утверждения их необходимости.

«Протяжение и движение являются для бытия случайными формами. Отсюда и все виды протяжения и движения суть, в свою очередь, новые и случайные элементы в отношении к подчиненным им формам» [1].

«Законы логические и математические свидетельствуют о потребности разума представлять вещи необходимо детерминированными; но нельзя знать a priori, в какой мере реальность соответствует этим символам, воображаемым разумом (simboles imaginés par l'esprit)» [2].

Таким образом, протяжение и движение материи сводятся Эмилем Бутру к простым символам, воображаемым знакам, при помощи которых наука вносит порядок в единственно доступную ей поверхность бытия; что же касается сущности бытия, то для нее эти понятия случайны, т.-е. совершенно неприложимы; от этого утверждения Бутру—прямой путь ведет к учению Пуанкарэ и Леруа.

Обращаясь к рассмотрению законов механики, Бутру указывает, что новым элементом, отделяющим ее от математики, является понятие силы. Последняя измеряется математическими формулами, но это не значит, что она ими всецело покрывается, так как она связана с идеей закона природы; «сила—это однородная зависимость между внешними вещами, установленная экспериментальным путем» [3].

Понятие силы и связанное с ним понятие закона природы случайны по отношению к математике и в то же время случайны по отношению к чистому бытию.

Покоясь на суб'ективном стремлении человеческого духа к единству и обобщению, законы природы не могут быть признаны априорными положениями, а потому теоретически случайны; случайны они и фактически, так как ничто не может доказать их соответствия чистому бытию; более того, законы природы дают нам непрерывность, в то время как в опыте мы находим только отдельные индивидуумы, т.-е. прерывность.

Закон безусловного постоянства количества, по мнению Бутру, ригористически не может быть приложен к бытию, а, следовательно, случаен.

Случайность, думает он, присуща миру механическому, как и миру логическому и математическому; чем выше мы поднимаемся по лестнице систематизированных понятий, тем более

---

¹) É. Boutroux, De la contingence..., p. 51. Русский перевод стр. 73.
²) É. Boutroux, De l'Idee de loi naturelle... p. 30.
³) Ibid., p. 34.

расступаются стены необходимости и открывается царство случайности.

«Возникновение материи и ее состояний представляет собою новую победу вещей над необходимостью, победу, обязанную высшему значению материи, а также эластичности ткани причин и видов, дозволившей этой новой форме бытия возникнуть и развиться в ней» [1]).

Характерным признаком механического явления, говорит далее Бутру, служит его обратимость, в то время как физическое явление необратимо; физические законы не могут быть, следовательно, сведены к законам механическим; здесь привходит новый элемент: качество [2]).

Качественная разнородность совершенно чужда материи в собственном смысле слова, т.-е. движению и протяжению; мир физический случаен по отношению к миру механическому, но спрашивается, насколько случайность проникает в его недра и не царит ли в нем необходимость в виде абсолютных физических законов. На последний вопрос Бутру дает отрицательный ответ. Эмпирически данные нам физические явления, полагает он, столь разнообразны по своему характеру, столь неуловимы по своим связям и зависимостям, что существование случайности в этой области бытия в высшей степени вероятно.

«Основной элемент, общий антецеденту и следствию, составляющий условие их необходимой связи, здесь почти совершенно ускользает от нас. Для нас здесь существуют только связи, данные в опыте и потому случайные. Таким образом, можно допустить, что в основных отношениях физических явлений в собственном смысле существует некоторая доля случайности; и если справедливо, что законы, свойственные механическому миру, не имеют безусловной необходимости, то очевидно, что физические агенты, вступая в течение механических явлений, сами подготовляют здесь условия для своего осуществления и случайных изменений» [3]).

Для того, чтобы отвергнуть подобное учение о случайности в области физики, вовсе не нужно быть последовательным диалектиком и материалистом; достаточно иметь правильное понятие о современном состоянии точных наук. Так, в своей работе «Идеалистическое движение и реакция против положительной науки» Фулье указывает, что, не ограничиваясь областью метафизических построений, Бутру пытался поставить закон причинности в противоречие с самими фактами и эмпирическим знанием, выступая против детерминизма уже на его собственной почве. Когда Бутру утверждает, что следствие никогда не идентично своей причине и, на этом основании, умозаключает к случайности законов природы, он делает логическую ошибку, напоминающую заблуждение элеатской школы.

Детерминизм никогда и не утверждал, говорит Фулье, что действие тождественно своей причине, ибо в таком случае не было бы никакого изменения и, следовательно, никакого эффекта.

---

1) É. Boutroux, De la contingence..., p. 61. Русский перевод, стр. 87.
2) É. Boutroux, De l'Idée de loi naturelle..., p. 54.
3) É. Boutroux, De la contingence..., p. 74. Русский перевод стр. 105.

Бутру смешивает равенство отношений с равенством членов этих отношений; если известное количество водорода в соединении с известным количеством кислорода дает известное количество воды, то из этого не следует, что вода тождественна кислороду или водороду; это значит только то, что всегда, при тех же условиях, будет иметь место то же явление.

Таким образом, говорит Фулье, Бутру, будучи совершенно правым в предпосылке о различии между причиной и следствием, ошибается в своем умозаключении к случайности. То новое, что на каждом шагу встречается в бесчисленных синтезах природы, нисколько не противоречит детерминизму, так как всякое явление есть синтетическое соединение целого ряда антецедентов, его производящих [1]).

По мнению Фулье, аргументы Бутру в пользу случайности или выходят из границ разумного, или же сталкиваются с неоспоримо им противоречащими данными точных наук; случайность, как нечто контрадикторное детерминизму, на этом основании должна быть исключена из всякой системы, дающей об'яснение реальным явлениям [2]).

При переходе от физики к химии Бутру снова устанавливает наличие случайности; до настоящего времени, говорит он, химические изменения не сведены к изменениям физическим; с другой стороны, внутри самих химических явлений остается место для случайности и свободы [3]).

Случайность он находит и при переходе от химии к биологии. Понятие жизни, по его мнению, не может быть целиком разложено на физические и химические данные; организм и индивидуальность—то новое, что отличает биологию от ряда предыдущих дисциплин.

«Живое существо заключает в себе новый, не сводимый к физическим свойствам элемент: стремление к иерархическому порядку, к индивидуализации. Поэтому отношение, существующее между физическими свойствами и жизненными отправлениями, не имеет такой непосредственной необходимости, какая принадлежала бы ему, если бы жизненные функции с самого начала содержались в физических процессах» [4]).

Жизнь случайна по отношению к физико-химическим явлениям, что же касается внутренней необходимости биологических законов, то и она не может быть нами доказана, так как эти законы служат только частным выражением общей формулы: «всякое действие имеет свою причину».

Казалось бы, что именно последнее соображение подтверждает детерминированность биологических явлений, но не следует забывать того истолкования, какое Бутру дает закону причинности: если причина порождает следствие, то здесь имеет место случайность. Сам Бутру, впрочем, повидимому, сознавал всю шаткость своей аргументации.

Можно, правда, утверждать, оговаривается он, что сама изменчивость подчиняется закону необходимости; но, если мы уже

1) Fouillé, Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, Paris 1896, p. 193.
2) Fouillé, ibid, p. 195.
3) É. Boutroux, De l'idée de loi naturelle..., p. 69.
4) É. Boutroux, De la contingence..., p. 80. Русский перевод, стр. 113.

в физике и химии нашли элемент случайности, то тем вероятнее утверждать случайность и в мире органической жизни, где она проявляется в виде жизненного принципа (principe vital).

«Математическое вычисление мало пригодно для измерения гибкости органических существ и определения наследственных привычек. Трудно видеть, каким образом можно было бы создать на подобных основаниях дедуктивную науку, показывающую действительно необходимые отношения фактов» [1]).

Приведенный отрывок прекрасно иллюстрирует тот факт, что в основе учения Бутру о случайности биологических законов лежит понимание необходимости, как формально-логической зависимости дедуктивного порядка; мало убедительна и апелляция к вероятности случайности, не подкрепленная действительным анализом биологических явлений.

Данные психологии, по мысли Бутру, представляют новый пример победы случайности над необходимостью.

«Форма, в которой сознание возвышается над жизнью, есть абсолютный синтез, сложение безусловно разнородных элементов. Таким образом, его связь с жизнью случайна, по крайней мере, с логической точки зрения» [2]).

Понятие «сознание» не априорно для разума, ибо дано эмпирически; оно не может быть поэтому признано теоретически необходимым, т.-е. случайно.

Но и фактически, говорит Бутру, необходимая связь между психологическими и биологическими процессами наукой не установлена.

«Происхождение человека, как сознательного существа, не об'ясняется простой игрой физических и физиологических законов. Его существование и его действия вносят в природу такие изменения, которые она сама по себе не может об'яснить и которые представляются случайными, если мы станем на точку зрения физического и физиологического мира» [3]).

Психические переживания, полагает Бутру, слишком разнообразны, связь между ними слишком сложна для того, чтобы они поддавались точному учету. Если уже в логике, математике, механике, физике, химии и биологии мы должны были допустить известную долю случайности как при переходе от одной системы к другой, так и внутри каждой отдельной системы, то психология не только не представляет в этом отношении исключения, но, наоборот, оставляет еще большее поле действия для случайности.

«Мы в праве допустить, что психические явления не определены и не обусловлены абсолютно, что под той однообразной последовательностью, которую они представляют наблюдателю, они скрывают радикальную случайность» [4]).

Случайность, свобода и душа—таковы понятия, характерные для психологии; необходимость почти совершенно теряет силу в этой области знания; наука уступает место метафизике и религии.

---

[1]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 93. Русский перевод, стр. 130
[2]) É. Boutroux, ibid., p. 103. Русский перевод, стр. 144.
[3]) Ibid., p. 111. Русский перевод. стр. 155.
[4]) Ibid, p. 129. Русский перевод, стр. 179.

Рассмотрением психологии Бутру заканчивает обзор иерархии наук в первом своем трактате «О случайности законов природы», во втором же—«Об идее закона природы в современной науке и философии»—он идет дальше и анализирует вкратце также и законы социологии. Биологический витализм и психологический фидеизм Бутру дополняются социологическим индетерминизмом.

Метафизик и богослов по основным предпосылкам и конечным выводам своего учения—Бутру не проявляет особой компетентности в вопросах, относящихся к науке об обществе; в лекциях, читанных в 1892-93 году, он, при разборе законов социологии, ссылается на Аристотеля, Декарта, Монтескье, Гоббса, Руссо, из новейших же авторов упоминает только Конта и Спенсера.

Так называемые исторические законы, говорит он, не могут быть признаны необходимо связующими явления, так как ни одно историческое событие не влечет за собой одно и то же следствие. Законы истории не устанавливают необходимой связи явлений, человеческая воля, проявляясь в обществе, разрывает цепь необходимости [1]).

О детерминизме в области социальных явлений, по мысли Бутру, можно было бы говорить лишь в том случае, если бы их удалось свести без остатка к явлениям механическим [2]).

Это утверждение Бутру нельзя признать даже имманентно последовательным, так как, по его же мнению, законы механики случайны по отношению к законам математики, а последние, в свою очередь,—по отношению к формальной логике; последовательно проводя свою точку зрения, он должен был бы признать положение, что детерминистическое понимание общественного развития возможно лишь при условии окончательного сведения общественных отношений к отношениям логическим.

Признав законы природы и общества лишь условными символическими знаками, лишив науку предметного содержания, противопоставив необходимости случайность, детерминизму—свободу воли, Бутру приступил к построению положительной метафизической системы.

По его мысли, бытие разбивается на ряд отдельных этажей, между которыми нет необходимой связи и которые, по отношению друг к другу и внутри себя, случайны.

«Во вселенной можно различить несколько миров, которые образуют как бы этажи, расположенные один над другим («On peut distinguer dans l'univers plusieurs mondes, qui forment comme des étages superposés les uns aux autres»). Над миром чистой необходимости, количества без качества, который тождественен небытию, возвышаются: мир причин, мир понятий, математический мир, физический мир, живой мир и, наконец, мир мыслящий» [3]).

Необходимые связи между этими мирами не могут быть установлены ни теоретически, ни практически. Связь между низшими и высшими формами не является аналитической, ибо высшие формы заключают в себе элементы, не сводимые к низ-

---

[1]) É. Boutroux, De l'idée de loi naturelle..., p. 129.
[2]) Ibid., p. 132.
[3]) Émile Boutroux, De la contingence..., p. 132.

шим; но, будучи синтетической, эта связь, в то же время, не является априорной.

Равным образом, апостериорное рассмотрение этажей мироздания не приводит к заключению о существовании между ними необходимой связи, и наука, даже если бы она приобрела чисто дедуктивный характер, не была бы все же обоснована, как система необходимая вся в совокупности, ибо случайность первого тезиса влечет за собой случайность всех остальных.

«Таким образом, каждый данный мир обладает, по отношению к низшим мирам, известной степенью независимости. Он может, в известной мере, вмешиваться в их развитие, пользоваться свойственными им законами и определять в них формы, не вытекающие из их сущности» [1]).

Та же случайность царит и в недрах каждого из этажей мироздания, взятого в отдельности; законы, координирующие те или иные явления, конечно, существуют, но они не могут быть признаны необходимыми. A priori они случайны, прежде всего, с аналитической точки зрения, так как не вытекают из сущности самих вещей; случайны они и как синтетические положения, ибо могут быть обоснованы лишь эмпирически.

Столь же случайны они и a posteriori, так как всякое бытие, на ряду с неподвижностью, соизмеримостью с логическими формами, обладает и другим свойством—изменчивостью, несоизмеримостью. Раз это так, то случайность внедряется в самую глубь каждой отдельной системы и еще более оттесняет необходимость.

Благодаря элементу случайности, существа, живущие во вселенной, не зависят всецело от своей природы; высшие существа, возвышаясь над низшими и обладая новыми качествами, получают свое об'яснение в творческом акте, создающем случайный придаток к сущности низших существ и дающем тем самым начало высшим формам.

Творческий акт, об'ясняющий случайный переход от низших форм бытия к формам наивысшим, сохраняет свое значение и внутри каждого отдельного этажа. Закон сохранения бытия не может быть признан абсолютным; случайность в степени совершенства влечет за собой случайность в степени количества.

«Старое правило—ничто не уничтожается, ничто не создается—не имеет абсолютного значения. Само существование иерархии миров, не сводимых друг к другу и не совечных, является первым нарушением этого правила, а возможность совершенствования или упадка в недрах этих миров—его вторым нарушением» [2]).

Научное мышление, продолжает Бутру, имеет только частичное значение для познания вселенной; науки действительны только в области постоянства и количества, но бессильны детерминировать изменение и качество, творчество и случайность.

Принцип случайности дополняет и возвышает учение положительных наук, так как благодаря ему в бытии проявляется совершенство и гармония. Учение о случайности, по мысли Бутру, вскрывает громадное эстетическое значение бытия, но, на ряду с этим, оно имеет и научную ценность, так как дает

---

[1]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 134.
[2]) Ibidem, p. 139.

основание динамическому учению, действительно постигающему бытие в его сущности. Вместе с тем, философия случайности открывает для свободы бесконечно большое поле деятельности, «всецело благоприятствует мысли о свободе, как высшем начале, которое нисходит из сверхчувственных сфер, чтобы вмешаться в ход явлений и направлять их по непредвиденным путям... Бог не только творец мира, он также его промыслитель и печется о частностях точно так же, как и о целом» [1]).

Задача Бутру выполнена: он превратил законы развития об'ективной реальности в символические знаки, условные формальности, спокойный тон изменяет ему и с пафосом прорицателя, впавшего в мистический транс, он вещает о сверхчувственных сферах.

Ему остается, однако, разрешить еще одну немаловажную проблему: если случайность внедряется в бытие, то, очевидно, тем самым нарушается закономерность его развития, что трудно согласовать с божественным патронатом над миром.

Ответ на этот каверзный вопрос находится им с поразительной легкостью: так как случайность, находимая в мироздании,—рассуждает он,—не вносит в общее течение вещей беспорядка, то остается заключить, что высшие существа, управляющие миром, не остаются чем-то внешним и посторонним ему, но постоянно и неуклонно пекутся о каждой вещи, о каждом событии. Красота прекраснейшего из возможных миров, высший порядок устройства вселенной, благоденствие народов, населяющих земной шар,—все это приводит нас к богу, как творцу и промыслителю сущего.

С энергией средневекового теолога Бутру обрушивается на «ложную мудрость мира сего»; науки,—говорит он,—не дают познания бога, их ложные обвинения против богословия, построенные на признании принципа необходимости, рушатся при свете истинного знания. Рассудок не в силах познать бога, но есть высшая форма познания, бесконечно превышающая рассудок и открывающая человеку бесконечное добро и высочайшее благо в мире, управляемом всемогущим богом.

«Эти виды отношений, с научной точки зрения, непонятны, и человек принужден был бы смотреть на них, как на иллюзии, обязанные своим происхождением невежеству, если бы он не имел другой точки зрения, кроме умозрительной. Но претензия обнять с этой точки зрения все существующее безрассудна... Чтобы познать отношение чувственного к сверхчувственному, необходима способность, для которой факт и идея, знак и обозначенная вещь перестают быть совершенно различными вещами» [2]).

Так, переходя из одного этажа мироздания в другой, Бутру добирается, наконец, до потусторонних сфер метафизики; науке он противополагает религию, интеллектуальному познанию—мистический опыт [3]).

В своей лекции—«Психология мистицизма», прочитанной 7/II—1902 г. в Международном Психологическом Институте,

---

[1]) É. Boutroux, De la contingence..., p. 149. Русский перевод, стр 209.
[2]) Ibidem..., p. 155. Русский перевод, стр. 217.
[3]) É. Boutroux, Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris 1916, p. 391. См. также его монографию «Pascal», Paris 1900, p. 202.

Бутру заявил, что мистическое чувство позволяет человеку реально ощутить милость бога, творца и господина; эта милость не только служит человеку поддержкой, но и дает начало его свободе, возвышающей его над миром конечных вещей—этим несовершенным и беглым символом идеального мира.

В мистическом акте люди соединяются друг с другом, человечество становится единым, и, в то же время, сохраняются индивидуумы, семейства, нации, группы (очевидно—классы. *М. Д.*), чье существование прекрасно; мистика делает возможным наше общее соучастие в жизни мирового духа (notre participation commune à la vie de l'esprit universel) [1].

Дальше итти уже некуда. Устами Эмиля Бутру французская буржуазия торжественно и навсегда отказалась не только от материализма и рационализма XVIII века, но и от самой возможности согласовать свое мировоззрение с завоеваниями наук о природе и обществе. Круг замкнулся—змея укусила свой собственный хвост.

«Очень характерно то обстоятельство, что учение о случайности, которое признает всерьез случайность, прямехонько приводит к вере в сверх'естественное, к вере в бога... С упадком буржуазии и ее разложением учение о случайности начало снова распространяться (напр., у французских философов Бутру, Бергсона и др.) [2].

Для выяснения историко-философского значения учения Э. Бутру о случайности весьма полезно сравнить его с другими концепциями случайности, имевшими место во французской философии XIX века.

В традиционной философии начала XIX века проблема случайности тесно связана с вопросами религии и политики. Вопросы причинности, свободы воли, случайности тем сильней занимают представителей традиционной философии, что эти проблемы были выдвинуты на первый план самой жизнью. Революция 1789 г., подготовленная всем историческим ходом политико-экономического развития Франции, психологически для многих ее современников представлялась неожиданным ударом грома при безоблачном небе, слепым случаем, безумным капризом судьбы. Когда Жозеф де-Местр говорит в своих письмах о случайности человеческой жизни, о царящей над миром вероятности, его слова психологически об'ясняются всей судьбой роялиста и эмигранта, представителя побежденного класса [3].

Один из философов-реакционеров Балланш специально

---

[1]) Jean Baruzi, Philosophie générale et métaphysique. («Philosophes et savants français du XX-e Siècle»), Paris 1926, p. 62.

[2]) Н. Бухарин, Теория исторического материализма, Москва, Госиздат, изд. 3-е, стр. 44.

[3]) «Мы следуем вероятностям,—таков должен быть девиз всякого здравомыслящего человека, так как вся жизнь—постоянное исчисление вероятностей» (Joseph de Maistre, Lettres et opuscules inédits, Paris 1851, v. II, p. 119). «Наиболее предательское искушение, какое может представиться человеческому уму,—это искушение верить в неизменные законы природы (Lois invariables de la nature)». J. de Maistre, Les soirées de Saint-Petersbourg, Paris 1850. v. I, p. 244.

заинтересовался проблемой случайности; в его учении необходимость, случайность и провиденциальность приводят к противоречиям, которые снимаются актом религиозной веры [1].

Свободно-волевой поступок человека вырывает его из круга необходимости, в момент свободы и творчества он дает начало случайности. Эта случайность противоречит закону причинности и вносит в мир новый, дотоле не существовавший, элемент бытия.

Акт свободной воли человека, по мысли Балланша, случаен не только как явление, не подчиненное закону причинности, но и как единственная осуществленная возможность, на ряду с бесконечным числом возможностей, не получивших осуществления.

Балланш предполагает, что рядом с миром, подчиненным закону причинности, существует как бы иной мир—особый резервуар случайностей в потенциальной форме, откуда свободная воля человека черпает случайность, вводимую ею в причинную цепь явлений; эту совокупность потенциальных случайностей Балланш называет провиденциальным случаем.

Уже приведенного материала вполне достаточно, чтобы сделалось ясным родство учения Бутру о случайности и реакционной философии начала XIX века; к сказанному остается еще добавить, что философию случайности и необходимости Балланш завершает философией провидения, основанной на религиозном чувстве. Весь мир, подчиненный необходимости, и человек, дающий начало случайности, по мысли Балланша, стремятся к одной общей цели, предустановленной богом, и осуществляют таким образом нравственный прогресс; доказать наличие промысла в мире нельзя, но это убеждение, покоясь на религиозном чувстве, принадлежит всему человеческому роду.

Идеолог реакционной буржуазии—Бутру в усложненной форме повторяет через полстолетия учение о случайности идеолога реакционной аристократии Балланша таков ирония исторического развития капиталистической Франции.

Весьма интересно, что уже Балланш отметил ахиллесову пяту механистического мировоззрения XVIII века: в своем учении о случайности он ссылается на Гераклита Эфесского [2], подобно тому, как впоследствии Бутру пытается опереться на Гегеля; однако ни теологу Балланшу, ни фидеисту Бутру не удалось построить последовательного учения о развивающемся бытии,—для этого им надо было бы быть диалектиками и материалистами, а самая прекрасная девушка Франции не может дать того, чего у ней нет.

Эклектическая философия Виктора Кузена также уделяла много внимания проблеме случайности. Кузен различает случайность (contingence) и случай (hasard). Категория случайности тесно связана для него с категорией необходимости, категория случая—с категорией целесообразности (случай есть пр-

---

1) См. Oeuvres de Ballanche, Paris 1830. Главным образом, «Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles» и «Essai de palingenesie sociale», а также «Réflexions diverses»,

2) Ballanche, Oeuvres, Paris 1830, v. III, p. 42 («Essai de palingénésie sociale»).

чинное событие, лишенное характера целесообразности); наиболее полно он развивает учение о случайности [1]).

По его мысли, случайное (contingent) противополагается необходимому: случайное является несовершенным, феноменальным, относительным, множественным, ограниченным, конечным; необходимое же является вечным, абсолютным, единым, совершенным, бесконечным. Отношение между случайным и необходимым есть отношение между множественностью и единством, феноменом и субстанцией. Случайная истина обязана своим существованием тем или иным обстоятельствам, для истины необходимой нет никакого ограничения, она имеет силу сама по себе; если все положения могут быть подразделены на истинные и ложные, то истинные, в свою очередь, подразделяются на случайные и необходимые.

В конечном итоге,—говорит Кузен,—противоположность случайности и необходимости сводится к противоположности мира феноменов и мира ноуменов; среди явлений нет места необходимости, последняя осуществляется лишь в мире вещей в себе.

Едва ли нужно говорить о том, что подобная постановка проблемы случайности не может быть признана ни убедительной, ни последовательной; эклектизм Кузена, опиравшийся на дуалистическую философию Канта, разбив все сущее на два мира, произвольно поделил между ними случайность и необходимость; в этом отношении Бутру значительно глубже, ибо он отчетливо осознал потребность преодолеть кантовский дуализм, вся беда его состояла в том, что в конечном итоге он пришел к метафизическому плюрализму этажей мироздания.

Во французской философии второй половины XIX века следует отметить учение Курно, выдвинувшего понятие случая (hasard) как пересечения причинных серий [2]).

Причинность, говорит Курно, должна быть признана основным законом вселенной: всякое явление имеет свою причину, вернее, предполагает целую серию причинных событий, его обусловливающих; в свою очередь, каждое звено этой цепи предполагает за собой серию причинных событий и т. д.; причинные серии образуют, таким образом, многочисленные ряды, сосуществующие во времени.

Понятие причинной серии, по мысли Курно, тесно связано с понятием «случай»; случайным следует называть такое явление, которое происходит в результате столкновения независимых причинных серий, само же это столкновение и должно носить название «случай» (hasard, concours fortuit).

Кроме того, Курно вводит понятие случайности—«случайного» (accidentel), противополагаемого «существенному» (essentiel). Определение, вполне правильное формально логически, говорит он, может опираться на признаки предмета, не затрагивающие его существа, т.-е. случайные. Подобно определениям, и классификации могут быть существенными и случайными;

---

[1]) См. V. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie moderne (1816—17), Paris 1841; V. Cousin, Oeuvres, Bruxelles 1840 («Du Vrai, du Beau et du Bien», «Cours d'histoire de la philosophie» (1828), etc.

[2]) См. Cournot, Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, Paris 1851; Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, Paris 1861.

существенная классификация не принимает во внимание черты сходства и различия между отдельными родами и видами, обязанные своим существованием случаю (hasard). Задача науки состоит в том, чтобы постепенно сводить случайное (accidentel) к существенному (essentiel); в этом стремлении к основной цели ученый и философ наталкиваются на случай (hasard)—явление, об'ективно данное в виде столкновения причинных серий; на ряду с другими явлениями, и случай должен получить об'яснение в науке и философии.

В данном месте нет возможности остановиться более подробно на учении Курно о случайности; следует отметить значительную ценность понимания случая, как пересечения причинных серий и случайного, как не-существенного; последовательный детерминизм Курно позволил ему поставить проблему случайности как вопрос, разрешаемый на основе причинного миропонимания—в этом заключалась его громадная заслуга перед французской философией.

Совершенно иначе поставил проблему случайности Бутру: его учение о случайности было попыткой подорвать об'ективную значимость законов природы и общества, разорвать причинную связь событий, введя в нее беспричинную случайность, а последнюю, в конечном итоге, подчинить целесообразности; в этом смысле, даже в пределах имманентного рассмотрения французской философии случайности, учение Бутру было резким поворотом назад по сравнению с предшествующим ему учением Курно и во многих отношениях—возвратом к традиционной философии: формально-логической изощренности мысли соответствовало ее обеднение по содержанию.

С другой стороны, это учение было лишь выражением общего реакционного сдвига, происшедшего во французской философии в конце XIX века; с этой точки зрения весьма важно сопоставить его с учениями о случайности Шарля Ренувье и Анри Бергсона.

В неокритической философии Ренувье следует отметить два пункта, особенно интересных для исследователя Бутру: это, во-первых, проблема случайности и необходимости априорных тезисов и, во-вторых, проблема случайности человеческой воли, вводящей элемент свободы в ряды необходимых связей.

Ренувье неоднократно высказывал мысль о невозможности для логического мышления выйти из круга относительности, обусловленной необходимостью применения закона достаточного основания [1]).

Логика, говорит он, устанавливает необходимую связь между антецедентом и его следствием, но она бессильна обосновать абсолютную необходимость первых своих предпосылок; рассмотрение метода логического доказательства неминуемо приводит нас к альтернативе; или, оставаясь верным закону достаточного основания, не выходит из границ релятивности, или прибегнуть к другим средствам, выходящим из рамок логики, и таким образом утвердить необходимость априорных тезисов. Задача эта выпа-

---

[1]) Renouvier, La nouvelle monadologie, Paris 1889, p. 259; Essais de critique générale, premier essal, Paris 1875, v. II, p. 204; Histoire et solution des problèmes métaphysiques. Paris, 1904, p. 438.

дает на долю человеческой воли; вера в свободу воли, вытекающую из внутренней сущности монад, по мысли Ренувье, образующих бытие, составляет отличительный признак нео-критической философии; к этому присоединяется вера в конечное благоустройство вселенной, в загробную жизнь и в существование бога.

Каждая монада, говорит Ренувье, развивая и дополняя монадологию Лейбница,—имеет отношение или к самой себе, или к другим монадам; в первом из этих отношений следует различать три модуса: внутреннюю творческую активность, аппетит и внешнюю перцепцию; первый модус и является источником случайности, прерывающей цепь необходимости и, тем самым, разрушающей теорию детерминизма.

Внутренняя активность в известной своей части может быть охарактеризована как самопроизвольность; так получает свое начало случай (accident), вторгающийся в причинный ряд и сам дающий начало новой причинной серии.

Случай рассматривается Ренувье как первое, беспричинное звено в цепи детерминированных событий; при этом он различает между случаем (accident) и случайностью (contingence); примером первого может служить движение руки, вынимающей шар из урны, как это часто требуется при эмпирической проверке теории вероятности; свободный же, мотивированный волевой акт принимает название случайности.

Таким образом, у Ренувье мы встречаем два основных вида случайности, характерных и для Бутру: 1) случайность контрадикторную логической необходимости и 2) случайность контрадикторную причинности; возникающее противоречие между случайностью и необходимостью, случайностью и причинностью Ренувье разрешает при помощи акта веры, подобно тому, как и для Бутру религия завершает собою все учение о случайности[1]).

Если для нео-критицизма Ренувье проблема случайности была только одним из отделов, то в философии Бутру она занимает центральное место; отрицая об'ективную значимость и необходимость законов природы и общества, сводя эти законы к простым символическим условностям, выступая против детерминизма и вообще каузального об'яснения природных и социальных изменений, противополагая науке религию, как познание действительной сущности бытия, Бутру разработал теоретические основы всего современного французского фидеизма.

Среди дальнейших продолжателей учения Бутру о случайности прежде всего следует отметить Бергсона, особое внимание обратившего на проблему взаимоотношения случайности и возможности [2]).

Согласно с общим духом своего учения, Бергсон называет «свободным актом» (acte libre) внешнее проявление внутренней сущности *я* и ставит вопрос о взаимоотношении свободного проявления человеческой воли (т.-е. случайности, контрадикторной необходимости) и возможности (потенциальной случайности).

---

[1]) О влиянии, оказанном нео-критицизмом Ренувье на прагматизм Джемса, см. Emmanuel Leroux, Le pragmatisme américain et anglais, Paris 1923, p. 44.

[2]) Проблема взаимоотношения случайности и возможности главным образом, рассматривается Бергсоном в трактате «Essai sur les données immédiates de la conscience», Paris 1914, p. 127-136; 140.

Бергсон рассматривает психологическое состояние человека, совершающего свободно-волевой поступок в момент колебания между двумя возможными действиями X и Y; под X и Y, говорит он, следует понимать две различные тенденции суб'екта волевого действия; при этом следует учесть то обстоятельство, что человеческое сознание представляет собою единый поток, а не два различных течения, и что, таким образом, в конечном итоге, X и Y являются только символическими обозначениями, что в действительности существует единое *я*, которое развивается, как нечто целое.

«Свободный акт» является завершением единого психического потока, отделяясь, как перезрелый плод, от остального психического содержания; случайность свободно-волевого поступка, по мысли Бергсона, есть выявление внутреннего *я* человека; завершая собою единый психический поток, она отнюдь не является реализацией потенциальной случайности (contingence), так как последняя есть только логическая возможность. Потенциальная случайность—понятие, совершенно не нужное для учения о свободе воли.

Учение Бергсона вполне справедливо рассматривается Фулье, как продолжение философии случайности Ренувье и Бутру; свобода воли, как проявление личности, отождествляется Бергсоном со временем (durée), противополагаемым пространству, в границах которого лежит внешний мир; тем самым свобода воли признается недоступной логическому мышлению и определяется как предмет интуитивного познания, аналогично взгляду Ренувье: свобода воли полагается актом веры, и взгляду Бутру: свобода воли проявляется в мистическом единении с богом.

Прекрасным показателем реакционного смысла учения Бутру о случайности служат произведения таких представителей нео-спиритуалистической школы, как Фонсегрив, Навилль, Лютославский.

Фонсегрив целиком воспроизводит учение Бутру о случайности, но в крайне упрощенном и догматическом виде: на ряду с явлениями, обусловленными необходимо, говорит он, наблюдаются явления случайные; свобода воли человека нарушает необходимую связь явлений и предполагает существование души, как абсолютного первоисточника поступков; человеческая личность, дающая начало случайности, управляется верховным существом, указующим ей высшую цель—верховное благо; случайность, в конечном итоге, подчиняется богу; законы развития природы и общества случайны и не охватывают истинной сущности бытия, эта задача доступна только религии [1]).

Дальнейшее развитие нео-спиритуализма во Франции сводится к еще большей шаблонизации учения о случайности. Даже Фонсегрив должен был признать, что в трактате Навилля, посвященном проблеме свободы воли и случайности—«Le libre arbitre» [2]) нет новых, оригинальных идей; что весь этот трак-

---

[1]) См. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, Paris 1896; La causalité efficiente, Paris 1893; Элементы психологии (русский перевод), Сергиев посад 1903.

[2]) Naville, Le libre arbitre, Paris 1898.

тат—только изложение и систематизация уже известных аргументов в пользу свободы воли [1]).

Спиритуализм, догматически данный, представляется Навиллю единственно-приемлемой теорией. Вслед за Бутру он говорит, что человек осуществляет свободу воли, благодаря случайности законов природы, что бог руководит свободной человеческой личностью и направляет ее к верховному благу; как для Бутру, так и для Навилля человек стоит на верху этажей мироздания; в иерархии наук он различает логику, математику, механику, физику, биологию, психологию и социологию; вся его «философия прерывности»—копия учения о случайности Эмиля Бутру.

Антинаучный характер нео-спиритуалистической школы не менее ярко проступает в философских построениях Лютославского [2]).

Законы природы для него—только методы исследования, только классификационные формулы, сознание само есть источник законов, которые оно формулирует, чтобы удовлетворить свою потребность классифицировать явления природы [3]).

Случайность законов природы для Лютославского, как и для прочих нео-спиритуалистов, является уже не предметом доказательства, как для Бутру, но заранее данным догматом.

Называя все философские теории, не согласные со спиритуализмом,—«дурными привычками», Лютославский только продолжает учение о случайности Бутру; на него он ссылается в своей критике детерминизма, совершенно в его духе он трактует иерархию знаний.

Таким образом, нео-спиритуализм целиком продолжает философию Бутру; еще более интересно и важно отметить взаимоотношение между Бутру и А. Пуанкарэ.

Историки философии неоднократно указывали на родство их взглядов и взаимно оказываемое ими друг на друг влияние [4]).

Для поверхностного наблюдателя, говорит Пуанкарэ, научная истина лежит вне всякого сомнения; логика науки непогрешима, и если ученые иногда ошибаются, то единственно вследствие незнания правил научного мышления; для того, чтобы познать бытие, достаточно произвести ряд наблюдений и опытов и систематизировать их результаты [5]).

Но было бы наивностью предполагать, продолжает он, что наука проникает в область об'ективной реальности,—релятивистически понимаемый мир является единственным предметом ее исследования; наука познает не вещи, но отношения; индукция, в применении к физическим наукам, приводит к сомнительным результатам, так как она опирается на веру в общий порядок вселенной, существующий вне нас.

Наука пользуется символами, созданными человеческим разу-

---

[1]) Fonsegrive, Essai..., p. 561.

[2]) Lutoslawsky, Volonté et liberté, Paris 1913.

[3]) Ibid., p. 6.

[4]) Otto Boelitz, Die Lehre vom Zufall bei Émile Boutroux, Leipzig 1907; Paul Simon, Der Pragmatismus in der modernen Französischen Philosophie, Padeborn 1920.

[5]) Poincaré, La science et l'hypothèse, Paris; Flammarion, Dernières pensées, Paris 1913.

мом; при чем реализует из возможных символов те, которые согласуются с опытом и наиболее полезны.

Несмотря на некоторые расхождения с Бутру, Пуанкарэ в основном примыкает к его учению о случайности законов природы, а в известной степени сам оказал на него влияние; в дальнейшем учение о случайности было продолжено Леруа, который вполне в духе Бутру и Пуанкарэ заявляет, что знание, даваемое наукой, остается частичным знанием, так как скорее скользит по поверхности вещей, чем проникает внутрь [1]).

«Во Франции идеалистическая философия не менее решительно ухватилась за шатания махистской физики. Мы уже видели, как неокритицисты встретили «Механику» Маха, сразу отметив идеалистический характер основ философии Маха. Французский махист Пуанкарэ (Анри) в этом отношении имел еще больше удачи. Реакционнейшая идеалистическая философия с определенно фидеистическими выводами сразу ухватилась за его теорию. Представитель этой философии Леруа (Le Roy) рассуждал так: истины науки суть условные знаки, символы; вы бросили нелепые «метафизические» претензии на познание об'ективной реальности; будьте же логичны и согласитесь с нами, что наука имеет только практическое значение для одной области человеческих действий, а религия имеет не менее действительное значение, чем наука для другой области действий; отрицать теологию «символическая» махистская наука не имеет права» [2]).

Из всего вышеизложенного ясно, какое громадное значение для современной реакционной философии Франции имело учение Эмиля Бутру о случайности; отрицание необходимости законов природы и общества, признание их простыми символами, не охватывающими об'ективной реальности во всей ее полноте; провозглашение ограниченности научного миропонимания и апология религии; борьба с материализмом под флагом критического анализа категории необходимости—таковы основные черты философии Бутру, определяющие ее роль и значение для французского фидеизма конца XIX и начала XX века.

Во время мировой войны 1914—1918 гг. эта философия случайности и свободы сделалась для французского империа-

---

[1]) Poirier, La philosophie de la science («Philosophes et savants français du XX-e siècle»), Paris 1926, p. 224.

По поводу теоретико-познавательных взглядов Пуанкарэ и Леруа см. É. Boutroux, Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris 1916, p. 275.

[2]) Н. Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, Ленинград-Москва 1925, стр. 225.

В дальнейших абзацах Ленин подчеркивает внутреннюю противоречивость теории Пуанкарэ, «которая при первом же натиске фидеизма спасается под крылышко материализма» (там же, стр. 227).

Подобное противоречие обнаруживается и в философии Бутру, так, например, в «Науке и религии» он говорит: «Философия действия может сколько угодно умножать свои остроумные анализы и рассуждения—она едва ли убедит когда-либо ученых, что наука не только изобретает все понятия, все измерения, прилагаемые ею к явлениям, но фабрикует и сама эти явления». É. Boutroux, Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris 1916, p. 293. Русский перевод: «Наука и религия в современной философии», Спб. 1910, стр. 269.

лизма удобным оружием для борьбы с империализмом германским.

«Мы неустанно восхищаемся,—писал в это время Бутру,— изумительными проявлениями активности, одушевления и беззаветной преданности союзных наций. Мы ставим себе вопрос: какова цель их усилий, какого конечного результата они добиваются? Один ответ напрашивается прежде всего: мы боремся за благо и честь родины... Одной из главных целей, конечно, является установление в мире свободного строя. Но так как наши противники тоже заявляют своей целью—свободу, то необходимо изучить и сравнить французскую идею свободы с идеей немецкой» [1]).

Нам нет надобности останавливаться подробно на этой работе Бутру, относящейся к числу столь распространенных во время войны памфлетов против «тевтонских варваров». Достаточно указать, что, по мысли Бутру, «французская идея свободы» имеет за собой двойную традицию: греко-римскую и христианскую; понимание свободы во Франции одинаково «в сознании народа, и в книгах, и в речах политиков и ученых».

Спрашивается, однако, что же это за идея, об'единяющая представителей всех классов Франции?» По этому взгляду, свобода есть власть располагать собою, хотеть, думать и действовать самостоятельно и эта власть принадлежит личности как таковой» [2]).

Но, говорит Бутру, в каждом французе живет любовь к родине и справедливости, а поэтому—да здравствует борьба с Германией до победного конца.

«Эта война для французов больше чем для кого бы то ни было—национальная война. Оттого созвучие воли в ней более гармонично, чем когда бы то ни было. Мы уже не различаем солдат действительной службы, запаса или ополчения, не различаем штатских и военных, народа и армии. Все отдаются общему делу, каждый сообразно занимаемому им месту. Одна мысль наполняет все умы: освободить родину, Европу и мир и дать народам основанный на праве строй. В каждом действии, великом или малом, нам важно одно: польза службы» [3]).

Идея свободы в Германии, по мысли Бутру, также опирается на двойную традицию: тевтонскую и классического немецкого идеализма.

«Идея абсолютного или всеобщего, мечта присвоить себе божественный суверенитет, на которой зародилась священная Римская империя, осталась жить в немецкой душе... Основная черта этой концепции—радикальный дуализм. С одной стороны, мир явлений, видимых действий, внешних чувств, материи. С другой стороны, это—мир ноуменов, духа, истинных существ; в нем заключена вся свобода, нравственная ценность и личность в истинном смысле этого слова» [4]).

---

[1]) Эмиль Бутру, Идея свободы во Франции и в Германии, Петроград 1917, стр. 3—4.

[2]) Там же, стр. 7.

[3]) Там же, стр. 9.

[4]) Там же, стр. 11—12. (В прежние времена Бутру писал о философии Канта, что она не является ни отражением эпохи, ни выражением мысли одного народа, но принадлежит всему человечеству. É. Boutroux, Études d'histoire de la philosophie, Paris 1908, p. 411. О взаимоотношении Бутру и Канта см. Lionel Dauriac, Contingence et rationalisme Paris, 1925.)

«Быть свободным—для немца это значит быть исключительно немцем и действовать единственно для Германии и благодаря ей» [1]).

Этому «немецкому пониманию свободы» Бутру противополагает «французский» лозунг: «Свобода и родина».

Такова роль, выполнявшаяся философией случайности и свободы на службе у французского империализма; теоретической проблеме обоснования религии и метафизики соответствует практическая задача поддержки капиталистического государства.

---

[1]) Там же, стр. 15

О первоначальном накоплении.

(К вопросу о методологической постановке проблемы первоначального социалистического накопления).

В. Позняков.

Статья первая.

Темой настоящего очерка является первоначальное социалистическое накопление, — вопрос, в силу своей актуальности, вызвавший целую дискуссию. Эта острота и дискуссионная напряженность вызываются, без сомнения, тесной связью данной проблемы с практическими вопросами экономической политики. Однако данная проблема, хотя и трактуемая, главным образом, в плоскости той или иной линии экономической и даже политической политики, в то же время получает вполне определенную методологическую постановку, и вместе с тем она получает то или иное теоретическое разрешение. Автор с самого начала считает своим долгом подчеркнуть, что его в данном случае будет интересовать исключительно теоретическая сторона вопроса и, прежде всего, методологический подход; ибо в данном отношении приходится встречаться не только с неточностями и неясностями, иной раз—путаницей, но иной раз приходится, как увидит в дальнейшем читатель, просто констатировать совершенно неправильную методологическую установку. Таким образом, вся практическая сторона вопроса, т.-е. связь данной проблемы с текущими и одновременно острыми вопросами политики, всецело остается за пределами данного очерка; автор не располагает для этого ни местом, ни временем. Однако эти постулаты практической политики читатель сможет вывести сам из настоящего теоретического анализа.

Такая абстрактная, отвлеченная от «злобы дня» постановка вопроса становится возможной благодаря и тому обстоятельству, что данная проблема—первоначальное социалистическое накопление—должна встать перед любой страной в момент перехода от капитализма к социализму.

Мы именно так и ставим вопрос, берем его в таком теоретическом разрезе: нас интересует поэтому первоначальное социалистическое накопление как общая проблема, т.-е. как определенная экономическая формация, лежащая на грани двух эпох: капитализма и социализма. Конкретно же, в каждой отдельной стране, напр., в СССР, это первоначальное социалистическое накопление обусловливается известными специфическими чертами, однако лишь модифицирующими, но не отменяющими его основные черты.

Вопрос о первоначальном социалистическом накоплении вызвал, как мы уже упоминали, оживленную полемику; толчок к ней был дан известной книжкой Преображенского. Мы привлечем и эту полемику, но лишь постольку, поскольку в ней были высказаны общетеоретические положения и был дан тот или иной методологический подход.

Нам нужно сделать еще одну оговорку, которая, впрочем, прямо подводит нас к предмету нашего исследования. Внимательный читатель, вероятно, заметил уже, что заглавие нашего очерка много шире того содержания, которое, видимо, наметил себе автор; там говорится «о первоначальном накоплении» вообще. Но это сделано вполне сознательно: как это ни странно с первого взгляда, но и в вопросе первоначального капиталистического накопления—этой такой простой проблемы, все же имеется налицо и неясность, и неточность, и, — а это для нас самое главное,— неправильный методологический подход. Более того, эта неясность и ошибка в подходе аналогична тому неверному подходу к проблеме или «закону» первоначального социалистического накопления, с которым мы ознакомимся в дальнейшем. И неясность в первом случае,—думается нам,—неизбежно должна привести, и приводит в действительности, хотя и не всегда и не обязательно, тех же самых экономистов и к диковинным построениям некоего «закона первоначального социалистического накопления».

О первоначальном накоплении капитала.

I.

Прежде всего нам могут противопоставить одно возражение, которое, однако, мы должны отвести самым решительным образом. Нам могут сказать, какая же имеется связь между первоначальным капиталистическим накоплением и первоначальным социалистическим накоплением?—Ведь с первого же взгляда кажется ясно, что это—явления совершенно различного порядка: мы все очень хорошо знакомы с теми грабежами, насилиями и мошенничествами, которые составляют историю первоначального накопления капитала и благодаря которым сам «капитал рождается сочащимся кровью и грязью с головы до пят изо всех пор»[1].

Неужели и первоначальное социалистическое накопление должно выступать в подобном непривлекательном виде? Подобное возражение было бы основано на недоразумении: доказательством тому может служить хотя бы такой факт, что и сам Маркс делал такое сопоставление. А он великолепно знал действительную тайну зарождения капитала, а, с другой стороны, вряд ли мыслимо даже предположить, что подобными непривлекательными вещами он хотел наградить новое рождающееся социалистическое общество. Соответствующие места из Маркса мы приведем позже. Пока скажем только одно: разгадка всему этому лежит в том, что в основе подобного возражения лежит отсутствие всякого разграничения между самим понятием «первоначальное капиталистическое накопление» и методами этого накопления.

[1]) К. Маркс, Капитал (цит. по пер. П. Струве), 1907, т. I, стр. 549

В реальной действительности одно сопряжено с другим, и провести какое-либо разграничение довольно трудно, но при теоретическом анализе это разграничение безусловно необходимо. Иначе нельзя правильно методологически поставить вопрос. А между тем оно очень и очень часто упускается из виду, а еще чаще просто отодвигается куда-то в сторону.

В самом деле, что такое «первоначальное капиталистическое накопление», которое в политической экономии играет, по словам Маркса, приблизительно ту же роль, что первоначальное грехопадение в теологии? [1]).

Вообще капиталистическое производство, как известно, есть определенная система общественных отношений; капитал есть не вещь, правильнее, не только вещь, но и определенное общественное отношение, воплощенное в данной вещи. Навряд ли нужно доказывать цитатами эту общеизвестную истину. Однако все же приведем здесь несколько цитат; они, кстати, пригодятся нам и для дальнейшего изложения. И вообще мы вынуждены заранее извиниться перед читателями за некоторое злоупотребление цитатами; впрочем, этим будет достигнута экономия времени и для автора и для читателя.

«Капитал,—говорит Маркс,—состоит не только из жизненных припасов, орудий труда и сырых материалов,—но только из материальных продуктов; он состоит настолько же из *меновых стоимостей*, насколько и из материальных продуктов» [2])... Всякий капитал есть сумма товаров, т.-е. меновых стоимостей» [3]). И поэтому же «*капитал есть также общественное отношение производства*, отношение производства в буржуазном обществе» [4]).

И Маркс тут же ставит вопрос: «Каким же образом известное количество товаров, меновых стоимостей, превращается в капитал?»

«Известное количество товаров, меновых стоимостей, превращается в капитал, выступая в качестве самостоятельной общественной *силы*, т.-е. силы *одной части общества*, сохраняясь и умножаясь при этом, путем *обмена на непосредственную живую рабочую силу. Существование класса, не имеющего ничего, кроме способности к труду, есть необходимое предварительное условие существования капитала*» [5]).

---

[1]) «Мы видели, как деньги превращаются в капитал, как капитал производит прибавочную ценность и как последняя превращается в добавочный капитал. Но накопление капитала предполагает прибавочную ценность, прибавочная ценность—капиталистическое производство, это же последнее—наличность больших масс капитала и рабочей силы в руках товаропроизводителей. Все это движение как бы вертится в порочном круге, из которого мы можем выйти не иначе, как допустив существование какого-то «первоначального» накопления («previous accumulation» у Ад. Смита), предшествовавшего капиталистическому накоплению и являющегося не результатом капиталистического способа производства, а его исходным пунктом» (К. Маркс, Капитал, т. I, см. по пер. Струве, 1907, стр. 515—516).

[2]) К. Маркс, Наемный труд и капитал. Цитирую по изд. «Колокола», 1905, стр. 34.

[3]) Ibidem, стр. 35.

[4]) Ibidem, стр. 34.

[5]) Последний курсив мой.

«Отличительный признак капитала заключается не в том, что накопленный труд служит живому труду средством для нового производства,—а в том, что живой труд служит накопленному труду средством для сохранения и увеличения его меновой стоимости» [1]).

Последнее положение сплошь и рядом забывают, когда говорят о первоначальном накоплении капитала. Ведь, в самом деле, если мы обратимся к тому распространенному мнению о первоначальном накоплении капитала, которое господствует в широкой публике, так или иначе прикосновенной к политической экономии, то увидим, что центр тяжести проблемы первоначального накопления капитала (проблемы притом не теоретической, а чисто практической) куда-то, в буквальном смысле слова, проваливается. Поистине, вместо первоначального накопления капитала мы имеем первоначальное накопление капиталов. Спросите любого, проходившего в вузе политическую экономию, о первоначальном накоплении, и он вам в ответ начнет рассказывать о грабеже золота и серебра в Америке, о специфических методах ведения колониальной торговли и т. д. и т. д. Как будто бы только к этому сводится эта наша проблема? Как будто дело сводится к накоплению известной кучи золота или серебра, а не к созданию определенных общественных отношений? Мы встречаемся, по-просту, с грубым смешением самого первоначального накопления капитала, с его историей или методами первоначального накопления. А это далеко не одно и то же.

Впрочем, винить широкую публику не приходится. Она не может дать больше, чем дают иные, широко распространенные пособия, по которым она и изучает теорию Маркса. А в этом отношении эти пособия не всегда являются безупречными.

Конечно, вопрос о первоначальном накоплении капитала не принадлежит к числу тех проблем, которые лежат, так сказать, в центре и основе экономической системы Маркса. Тем не менее, и этот вопрос должен быть так увязан со всей системой, чтобы он представлял органическую часть единого и стройного логического целого; а, кроме того, данный вопрос в определенный исторический момент может получить известную остроту и стать в том или ином отношении весьма актуальным. Так, напр., как мы уже упоминали, неясность в данной области влечет за собой и большую путаницу и в вопросе о первоначальном социалистическом накоплении.

Обратимся, однако, снова к весьма распространенной трактовке первоначального капиталистического накопления, и проследим ее на примере некоторых распространенных популярных учебников политической экономии.

Иногда эта проблема просто опускается; так в «Теории промышленного капитала» (тезисы и планы) т. А. Кона [2]) вопросы первоначального накопления совершенно не затронуты [3]); это, по-

[1]) Ibidem, стр. 35—36.

[2]) Изд. Комм. у-та им. Свердлова, М. 1923.

[3]) Попутно отмечу, что в сравнительно недавно вышедшей книжке К. Renner'a (Die Wirtschaft als Gesamtprozess und die Sozialisierung. Populärwirtschaftlich dargestellt nach Karx Martx'System, Berlin 1924), представляющей довольно любопытный по своему построению опыт изложения системы Маркса и трактующей также вопросы социализации, т.-е. по существу проблему первоначального социалистического накопления, точно также первоначальное накопление капитала отсутствует вовсе.

нечно, пропуск, но такой пропуск, который не должен был бы иметь место даже в популярном курсе. Гораздо хуже, если этот вопрос затрагивается, но его разрешение ставится на совершенно неправильную почву.

Так, в «Кратком курсе экономической науки» А. Богданова, когда-то бывшем—и не так давно—чуть ли не единственным источником экономической мудрости, в параграфе о первоначальном накоплении мы прежде всего встречаемся с такой постановкой проблемы: «Промышленный капитализм есть организация крупного производства, основанная на наемном труде. Следовательно, для него необходима наличность двух предварительных условий: 1) капиталов достаточной величины [1]), 2) рабочих, свободных от личной зависимости, т.-е. имеющих возможность продавать свою рабочую силу и в то же время вынужденных продавать ее» [2]).

И дальше идет рассказ о способах накопления этого первоначального капитала, о монопольных Ост-Индской и др. компаниях, о грабеже туземцев и т. д. После же этого автор переходит ко второй предпосылке: тут он говорит об огораживаниях, об экспроприации крестьян и т. д. Но что такое первоначальное накопление вообще—вопрос об этом не ставится,—оно сводится к определенному историческому периоду; первоначальное накопление есть достояние истории. Любопытно, что эти два процесса у Богданова разделены даже территориально.

Вот перед нами другой, тоже чрезвычайно распространенный учебник: «Начальный курс политической экономии» т. Ф. И. Михалевского [3]). Правда, этот курс является начальным, а следовательно, и элементарным курсом политической экономии. Требовать от него, чтобы он ставил большие социологические или экономические проблемы во всей полноте и глубине, поэтому, конечно, не приходится. Но все же и здесь мы встречаемся с подобным же, но неправильным подходом: глава о первоначальном накоплении разбивается на два параграфа: первый трактует о «происхождении капитала», второй—о том, «как были созданы кадры продавцов рабочей силы». Опять эти два разорванные, самостоятельные процесса. И опять традиционное изложение исторических фактов, относящихся к XV—XVII векам. Вопросы теории сводятся исключительно к истории. Выяснив способы первоначального накопления тех ценностей, которые стали первоначальным капиталом, и приведя слова Маркса о том, что «капитал рождается сочащимся кровью и грязью с головы до пят изо всех пор», автор ставит точку. Капитал родился, хотя и не в особенно привлекательном виде, первоначальное накопление—его рождение—закончилось... Sic tibi terra levis!

Еще хуже обстоит дело с модернизированным курсом политической экономии т. Мотылева. Здесь предпосылками развития промышленного капитализма являются уже три фактора: 1) наличие капиталов достаточной величины, 2) наличие юридически-свободного рабочего класса, лишенного средств производства и

---

[1]) Курсив мой.

[2]) А. Богданов, Краткий курс экономической науки, изд. 10-е, 1920, стр. 130.

[3]) 8-е изд., 1926 г., стр. 284-290.

вынужденного продавать свою рабочую силу, и 3) наличие рынков для сбыта производимых товаров[1]).

Конечно, бесспорно, что развитие капитализма не возможно без наличия всех этих факторов, но в то же время бесспорно и то, что ставить вопрос таким образом—это значит за деревьями не видеть леса. Раздробление проблемы на ряд таких частных вопросов чревато опасностью вообще упустить из виду самую суть проблемы.

«Первоначальное накопление капиталов» и «образование резервов свободной рабочей силы»—это не две изолированные друг от друга предпосылки, не два параллельных процесса, которые отделяются друг от друга даже территориально и во времени,—это две стороны одного и того же процесса, и центр тяжести лежит, вопреки т. Мотылеву, принципиально, именно во второй стороне,—в образовании кадров свободной рабочей силы.

При ином подходе к вопросу неизбежно получается такая картина: сперва накапливаются капиталы (подчеркиваю: капиталы); это происходит как в домашней форме капиталистического производства, так и во внешней торговле,—тут и следует дальше рассказ о грабеже вновь открытых стран. Более того, «наиболее существенным источником первоначального накопления капиталов явилось ограбление открытых стран» [2]).

Этот «развивающийся капитализм нуждается в свободном рабочем, он должен взорвать поэтому крепостное право» [3]). И далее изложение процесса уничтожения крепостного права; т. Мотылев при этом лишь вскользь упоминает об огораживаниях в Англии. К этому и сводится «второй процесс первоначального капиталистического накопления—накопления рабочей силы и создания свободного пролетариата» [4]).

В результате первоначальное накопление растворяется без остатка в истории этого накопления, вместе с тем исчезает социальный смысл всего процесса, и капитал—скорее: капиталы—выступает в виде простой груды золота или серебра. Создание определенных общественных отношений — именно капиталистических—является, в лучшем случае, лишь следствием материального накопления золота или средств производства, т.-е. вообще вещей. Вместе с тем отношения ставятся на голову, и теория первоначального накопления очень плохо увязывается с общей экономической системой Маркса.

Как же ставит вопрос Маркс? Сводилась ли для него вся суть первоначального накопления только и исключительно к насилию и грабежам, к обезземелению крестьян и огораживаниям, к колониальной торговле, или, вернее, грабежам, к работорговле, к государственным долгам и т. д.? В этом ли состояло само содержание первоначального накопления капитала? Что вопреки «кроткой политической экономии» первоначальное накопление капитала не представляло собой идиллии—это несомненный исторический факт.

---

[1]) В. Е. Мотылев, Курс политической экономии, т. I, Гос. Изд, 192.., стр. 15.

[2]) Ibidem, стр. 16.

[3]) Ibidem, стр. 19.

[4]) Ibidem, стр. 20; курсив мой.

«Расхищение церковных имуществ, мошенническое отчуждение государственных имуществ, грабежи общинных земель, совершенное с беспощадным терроризмом, превращение феодальной собственности и собственности класса в современную частную собственность,—таковы идиллические методы первоначального накопления» (стр. 529—530). На ряду с этим «открытие золотых и серебряных рудников в Америке, истребление, порабощение и погребение заживо туземного населения в этих рудниках, первые шаги по пути завоевания и ограбления Ост-Индии, превращение Африки в место выгодной охоты за чернокожими—все эти явления характеризуют капиталистическую эру на заре ее развития» (стр. 842). «За ними,—продолжает Маркс,—идет торговая война европейских народов, театром которой является весь земной шар. Она открывается отпадением Нидерландов от Испании, принимает исполинские размеры в английской антиякобинской войне и продолжается еще до наших дней в войнах из-за опиума с Китаем и т. д.» (Ibidem).

Как легко заметить, даже в этих цитатах Маркс говорит о методах, о способах первоначального накопления. Что таковы были исторические методы, повторяем, это несомненная истина. Однако теоретически можно предположить, что методы и способы могут быть и иные, скажем, более «идиллические», обладающие не таким внешне насильственным характером. Мы увидим, что в реальной действительности и такие методы существуют и играют свою роль.

Но эти методы остаются только методами. Маркс четко разграничивает первоначальное накопление капитала, как социальный процесс, имеющий свой социальный смысл и свое социальное содержание. Дав определение того, что такое первоначальное накопление капитала, вскрыв его социальное содержание, Маркс затем дает историю этого процесса и не историю вообще, а историю этого процесса в Англии, как классический образец, отмечая при этом, что в различных странах она принимает «различную окраску и проходит через различные фазы в различной последовательности и в различные исторические эпохи»[1]).

Итак, каково же содержание этого социального процесса? Можно ли представлять себе дело так, как это представлено, напр., в следующих строках: «Разграбление таких народов (с некапиталистической культурой. *В. П.*) дало основу для «первоначального накопления»; посредством прямого грабежа народов Америки, Индии, Азии,—мореплаватели, авантюристы, купцы отчасти сколотили капитал, при помощи которого они потом основали в Европе мануфактуры и фабрики, благодаря чему ремесленники были пролетаризованы и были вынуждены превратиться в наемных рабочих»[2]).

Иными словами—сперва грабеж, затем грабители, сколотив награбленные богатства, отправляются в Европу, заводят мануфактуры и фабрики, и только потом происходит пролетаризация ремесленников, которые и вынуждены превратиться в наемных

[1]) Маркс, Капитал, т. I, стр. 518.

[2]) S. Karski, Eine marxistische Untersuchung über den Imperialismus, «Münchener Post» № 25 den 31 Januar 1913.

рабочих. Мы видели, что, по существу, с подобным же представлением мы встретились и у т. Мотылева.

Однако тут перед нами естественно встает вопрос: а где же взялись рабочие для этих мануфактур и фабрик, без чего они не могли бы й появиться как капиталистические мануфактуры и фабрики?

Такая постановка вопроса вообще очень мало вяжется с методологическими основами теории Маркса; первоначальное накопление капитала отнюдь не сводится к накоплению материального богатства: кучи золота, серебра и иных материальных вещей. Такие богатства накапливались и в древнем мире, но они в силу этого не превращались в капитал.

Капитал есть не вещь, а определенное общественное отношение,—повторим еще раз это основное положение Маркса. Воспроизводство капитала поэтому есть не только производство материальных элементов постоянного капитала и средств существования рабочих, хотя это материальное производство и включено как необходимый момент в процесс воспроизводства капитала. Сущность этого процесса сводится также и к воспроизводству определенных капиталистических общественных производственных отношений. Накопление капитала или расширенное воспроизводство есть расширенное воспроизводство этих капиталистических отношений; вместе с тем оно, конечно, является воспроизводством и своего материального субстрата.

В соответствии с этим и первоначальное накопление капитала есть первоначальное создание капиталистических производственных отношений, есть процесс образования, кристаллизации двух полярных классов—капиталистов, с одной стороны, и рабочих—с другой. Капиталист лишь постольку является капиталистом, поскольку ему противостоит рабочий, как свободная личность, свободная в двух отношениях—и от личной зависимости, и от средств производства. Центр тяжести проблемы первоначального капиталистического накопления, его смысл и содержание и заключается в этом «освобождении», в этом появлении «свободных как птицы» пролетариев. Какими методами это достигается—это вопрос другой и представляет уже чисто историческую проблему.

Деньги,—говорит Маркс,—превращаются в капитал при определенных условиях: «Двоякого рода товаровладельцы, друг от друга отличные, должны встретиться и вступить в соприкосновение,—с одной стороны, владельцы денег, средств производства и существования, которые желают покупкою чужой рабочей силы увеличить принадлежащую им сумму ценностей; с другой стороны, свободные рабочие, продавцы собственной рабочей силы и в силу этого продавцы труда», рабочие и т. д. [1])...

«Эта поляризация товарного рынка составляет основное условие капиталистического производства. Отношение, именуемое капиталом, предполагает отделение рабочего от условий осуществления труда» [2]).

И Маркс дает вслед за этим свое определение сущности первоначального капиталистического накопления: «Процесс,-со-

[1]) Капитал, т. I, пер. Струве, стр. 518

[2]) Ibidem.

здающий отношение, именуемое капиталом, не может, следовательно, быть ничем иным, как процессом отделения рабочего от условий его труда, процессом, превращающим, с одной стороны, общественные средства существования и производства в капитал, с другой стороны—непосредственных производителей в наемных рабочих» [1]).

Вместе с тем, добавим мы, развивается и рынок. Но это развитие рынка ни в коем случае нельзя рассматривать как такое условие, которое должно быть осуществлено прежде, чем капитализм получит возможность развиваться. Конечно, наличие рынка вообще безусловно необходимо,—без этого капитализм не будет иметь буквально никакой почвы. Это означает, однако, только то, что предпосылкой возникновения капитализма является наличность товарного производства и рынка. В данном же случае под этим рынком, очевидно, понимается не рынок вообще, а определенный рынок, рынок, достигший такой степени развития, которая дает возможность сбыта массового производства, каковым по своему существу и является капиталистическое производство.

Но развитие рынка такой емкости, это—простое следствие или обратная сторона классовой поляризации. Из предшествующего фактора он превращается в сопутствующий момент [2]).

Накопление капиталов и образование армии наемных рабочих—это не два процесса, это—только отдельные моменты или, лучше сказать, две стороны, правда, полярные, но связанные именно этой своей полярностью, одного и того же социального процесса. «Так называемое первоначальное накопление есть, следовательно, не что иное, как исторический процесс раз'единения производителя и средств производства» [3]). И дальше Маркс говорит, что этот процесс, т.-е. первоначальное накопление капитала, «означает только экспроприацию непосредственного производителя, разложение частной собственности, основанной на собственном труде» [4]).

Следовательно, когда мы в истории, при наличии более или менее развитых товарных отношений, встречаемся с таким раз'единением непосредственного производителя от средств производства—мы имеем перед собой первоначальное накопление капитала [5]). Произойдет ли это насильственным или «мирным» путем—содержание процесса остается тем же самым; насилие не является моментом, обуславливающим самую возможность появления капитала, вопреки тому, что утверждал Дюринг или, напр., утверждает Р. Люксембург в своем «Накоплении капитала». Правда,

---

[1]) Курсив мой. Ibidem, стр. 517.

[2]) Эта сторона вопроса—развитие внутреннего рынка по отношению к России—исчерпывающе выяснена Лениным в его известном «Развитии капитализма в России».

[3]) Курсив мой. Капитал, т. I, стр. 517.

[4]) Ibidem, стр. 550.

[5]) Во избежание недоразумений оговорюсь, что вообще раз'единение средств производства и существования от непосредственного производителя лежит в основе появления и рабского и крепостнического строя. То, что отличает первоначальное накопление капитала,—это непременное сопровождение этого процесса другим фактором: освобождением этого экспроприируемого производителя и от всякой личной зависимости, превращение его в persona sui juris.

исторически насилие встречалось всюду, правда, оно играло и играет колоссальную роль, которая едва ли может быть переоценена. Но и в этом случае—насилие является только «повивальной бабкой всякого старого общества, чреватого новым» [1]). Но не таким фактом, который конституирует это «новое», и именно только в этом смысле «оно само является экономической силой» [2]). Как раз по поводу «теории насилия» Дюринга Энгельсу пришлось специально остановиться на этом вопросе. Читатель, наверное, помнит пресловутый генезис капиталистического общества по Дюрингу, так едко высмеянный Энгельсом. Робинзон «со шпагой в руке» превращает Пятницу в своего раба. Рабство в дальнейшем было лишь смягчено, и превратилось в капиталистическую эксплоатацию. Энгельс и выясняет Дюрингу, какую роль в действительности играло это насилие.

«Пригнетение человека к холопской службе, во всех его формах, предполагает на стороне пригнетающего распоряжение средствами труда, с помощью которых он только и может пользоваться порабощенным, а при невольничестве, сверх того, и распоряжение жизненными средствами, которые необходимы для поддержания существования раба. Во всех этих случаях предполагается, таким образом, известное превышающее средний уровень владение имуществом. Но как возникло последнее? Конечно, оно могло быть награблено, следовательно, основываться на насилии. но это вовсе не представляет необходимости. Оно могло быть одинаково и произведено трудом, и украдено, и выменено, и добыто спекуляцией. Но, во всяком случае, оно должно было быть выработано, произведено трудом, прежде чем сделаться награбленным имуществом. Вообще частная собственность появляется в истории далеко не как результат грабежа и насилия» [3]).

Энгельс и показывает, каким образом эта частная собственность, основанная первоначально на труде, даже при предположении эквивалентности обмена в своем исходном пункте, в силу имманентных законов товарного общества, превращается в свою противоположность; количество и здесь переходит в новое качество. Эквивалентный обмен между товаропроизводителями в конце концов превращается в собственную противоположность. в свою «видимость»—в обмен между капиталистом и наемным рабочим.

Дальше Энгельс еще резче подчеркивает ту же мысль. «Другими словами,—говорит он,—если мы даже исключим всякую возможность грабежа, насильственного действия и обмана, если мы примем, что вся частная собственность первоначально покоилась на личном труде собственника и что, при этом, тогда обменивались только равные стоимости на равные, все-таки же мы должны признать, что при дальнейшем развитии производства и обмена неизбежно возник бы современный капиталистический способ производства, т.-е. монополизация орудий и жизненных средств производства в руках одного малочисленного класса и низведение другого класса, составляющего громадное большинство, до положения неимущих пролетариев» [4]).

---

[1]) Капитал, т. I, стр. 543.

[2]) Ibidem.

[3]) Энгельс, Антидюринг, изд. В. И. Яковенко, Спб. 1907. стр. 133.

[4]) Там же, стр. 135.

Может показаться, что здесь Энгельс говорит нечто иное, чем Маркс. Но не следует перетолковывать эти слова Энгельса; нельзя забывать, что, во-первых, они направлены против Дюринга, для которого «насилие» есть творец и первопричина всякой эксплоатации, и что, во-вторых, насилие здесь понимается в дюринговском смысле этого слова,—именно как внеэкономическое, политическое насилие. Энгельс дальше противопоставляет ему «экономические средства господства», т.-е. экономическое принуждение, или, скажем, «мирное» экономическое насилие.

Смысл всего этого тот, что, говоря словами Энгельса, «весь процесс об'ясняется чисто экономическими причинами, и нет никакой необходимости для его понимания ссылаться на грабеж, насилие, государственное или какое-либо иное политическое вмешательство» [1]).

Если насилие и играло роль,—а Энгельс ни в коем случае не забывает о нем и дальше он прямо отсылает к 24 главе «Капитала»,—то оно было лишь «повивальной бабкой», т.-е. лишь тем, что определяло только те исторические формы, в которых протекал этот исторически неизбежный процесс, вытекающий из самого существа менового или товарного общества.

Конечно, чисто теоретически можно представить себе случай, когда капитализм мог бы возникнуть и на основе эквивалентного обмена. В таком случае кадры пролетариата могли бы вербоваться из освобожденных рабов или освобожденных крепостных. Но это была бы пустая абстракция: с такой идиллией мы не встречаемся в истории; к тому же нельзя забывать, что если насилие и не является демиургом капиталистической действительности, то оно и не падает с неба, а само вырастает из определенной экономической базы.

Правда, заметим, что и в этом случае мы не обойдемся без «насилия», ибо такое освобождение тоже ведь является «насилием», но насилием над рабовладельцем и феодалом-крепостником. Однако, к слову сказать, и это насилие также включено в понятие первоначального капиталистического накопления: ибо оно является также и освобождением пролетария от всяких уз личной зависимости.

Тем не менее упоминаемое Энгельсом «освобождение» мелких собственников от их собственности «мирными» средствами экономического принуждения, несомненно, играло и играет крупную роль, являясь существенным моментом истории первоначального накопления капитала. Это экономическое принуждение реализуется в неэквивалентном обмене, в котором страдающей стороной являются мелкие собственники, самостоятельные товаропроизводители, лишающиеся в результате сперва части своей благоприобретенной собственности, а затем и начисто «освобождающиеся» от нее.

Мы можем теперь подвести некоторые итоги. Прежде всего— и это главный основной вывод—теоретически следует строго различать между сущностью первоначального накопления капитала и методами этого накопления. Сущность его—определенный социальный процесс экспроприации самостоятельных производителей, «отделение» от них их мелкой собственности и концентра-

---

[1]) Ibidem, стр. 135.

ция ее в руках противостоящего им нарождающегося класса капиталистов. Из обеспечения мелкому производителю полного продукта его труда, т.-е. из гарантии против всякой эксплоатации, частная собственность превращается в основу эксплоатации этого экспроприированного мелкого собственника, превратившегося в «свободного как птица» пролетария.

Методы первоначального капиталистического накопления, если взять вопрос в самом общем виде, заключаются в неэквивалентном или безэквивалентном обмене, если позволено будет употребить это не совсем складное выражение. Этот вывод отнюдь не противоречит приводимым выше словам Энгельса об «эквивалентности», ибо там шла речь об эквивалентности лишь в исходном пункте. И эта эквивалентность в силу имманентных законов самого товарного общества превращается в неэквивалентность; но она не привносится извне, «со шпагой в руке», как представлял себе дело Дюринг.

Итак, всякое первоначальное капиталистическое накопление есть неэквивалентный обмен (включая сюда и «обмен» без эквивалента, т.-е. грабеж). Но обратное положение было бы неправильно: далеко не всякий неэквивалентный обмен есть акт первоначального накопления. Собственно, всякая продажа или покупка по цене выше или ниже ценности представляет собой обмен неравных эквивалентов. Актом первоначального накопления они становятся тогда, когда, во-первых, они полярно направлены, т.-е. одна сторона постоянно выигрывает, а другая проигрывает, и, во-вторых, когда отчужденная путем такого неэквивалентного обмена ценность начинает противостоять лишающемуся благодаря этому своих средств производства производителю, как чуждая ему, господствующая над ним, порабощающая его сила, и именно путем покупки его рабочих рук.

Методы прямого насилия исторически неизбежно сопровождают процесс первоначального накопления капитала, но не к ним сводится социальная сущность этого процесса.

Заметим еще, что с развитием капиталистических отношений, хотя бы эти отношения и не выступали еще во вполне развитых формах, главным действующим агентом в этом процессе выступает торговый капитал.

II.

Прежде, чем перейти к следующему пункту в нашем исследовании, мы должны немного отвлечься в сторону и посвятить несколько строк Р. Люксембург и ее теории; при этом нам придется специально остановиться на постановке у ней вопроса о первоначальном накоплении капитала. Полагаем, что данная теория известна читателю; это избавляет нас от необходимости излагать ее. Но все же нам нужно будет напомнить ее основные черты.

Исходным пунктом всех построений Р. Люксембург является теория воспроизводства Маркса; именно его схемы воспроизводства, главным образом, схема расширенного воспроизводства подвергается прежде всего ее критике, и эта критика становится отправным пунктом ее собственных теоретических построений.

Суть теории Р. Люксембург в том, что она видит противоречие между схемами и вообще между всей постановкой пр-

блемы, данной Марксом во втором томе «Капитала», и том решением той же проблемы, которую мы находим в III томе. По ее мнению, Маркс, в отделе о воспроизводстве, во всем ходе своих рассуждений совершил недопустимую вещь: он слишком далеко зашел в своей абстракции. Вообще абстракция, как известный методологический прием, вполне допустима и законна; нельзя только абстрагироваться от того, что составляет условия самой анализируемой проблемы [1]). А Маркс при анализе воспроизводства и абстрагировался как раз от невозможности реализации прибавочной ценности в чистом абстрактном капитализме при условии расширенного воспроизводства. Однако эта невозможность, по мнению Р. Люксембург, заложена в самой сущности капиталистического способа производства,—и в доказательство она ссылается на третий том «Капитала».

Ошибка Р. Люксембург в этом вопросе исчерпывающе вскрыта критикой, поэтому мы оставим ее в стороне; к тому же эта сторона вопроса лежит за пределами нашей темы. Скажем одно, что Р. Люксембург просто не смогла увязать третий том «Капитала» со вторым и эту свою неспособность превратила в противоречие между вторым и третьим томами «Капитала» у Маркса.

Нас здесь интересует лишь основной тезис Р. Люксембург: она утверждает, что расширенное воспроизводство в чистом капиталистическом обществе, состоящем только из двух классов, невозможно без наличия «третьих» лиц или внешнего рынка. При чем в понятие «внешнего рынка» она вкладывает иное, отличающееся от обычного, содержание: для нее внешний рынок не «понятие политической географии, а понятие социальной экономии». «С точки зрения капиталистического производства внутренним рынком является капиталистический рынок—само это производство». Соответственно с этим «внешним рынком для капитала является окружающая его некапиталистическая среда», независимо от того, где она территориально находится: внутри ли данных политических границ, или по ту сторону этих границ. С этой точки зрения крестьянский рынок внутри страны представит внешний рынок для капитализма данной страны, а капиталистический рынок, положим, Англии для германского капитализма явится внутренним рынком [2]). Во всяком случае такое деление по экономическому принципу имеет свой raison d'être.

Итак, основное положение теории Р. Люксембург соответственно может быть формулировано и так: существование капитализма без внешнего рынка не мыслимо.

Если мы затем спросим, какую же роль играет этот внешний рынок, почему его наличие необходимо для самой возможности существования капитала, то однозначного ответа мы у Р. Люксембург не найдем. В этом отношении ее теория очень далека от логической стройности и цельности. В основном ответ, который она дает, сводится к тому, что в абстрактном чистом капитализме, в условиях расширенного воспроизводства, во-первых, невозможна реализация произведенной прибавочной ценности: рабочие могут купить,—говорит она,—произведенных товаров только на величину полученной ими заработной платы; в этом отношении воз-

---

1) См. Р. Люксембург, Накопление капитала, 3-е изд., стр. 353 и след.
2) Ibidem, стр. 376.

можности реализации ограничены размерами переменного капитала. Капиталисты же реализуют только на сумму потребляемой ими части прибавочной ценности. Часть m, накопляемая ими, не может быть потреблена, иначе не получилось бы никакого накопления. В итоге, несбываемый в чистом капитализме остаток; тут и выступает на сцену внешний рынок, который и реализует его, т.-е. покупает эту долю совокупного продукта,—очевидно, при этом предполагается обмен эквивалентами.

На ряду с этим мы находим у ней и другую постановку: реализация этого несбываемого остатка на внешнем рынке, как и вообще всякая реализация,—есть превращение товара в деньги. Следовательно, для возможности реализации нужны деньги, нужно золото. В этом случае, привлекаемый ею внешний рынок и выступает в качестве такого источника добавочного золота, необходимого для реализации накопляемой части прибавочной ценности. Легко заметить, что это уже иная постановка вопроса; но и в данном случае дело идет об эквивалентном обмене.

В реальном капиталистическом обществе,—а чистый капитализм есть только чистая абстракция,—накопление m и вообще реализация всей прибавочной ценности обязательно требует наличности «третьих» лиц. Но капиталистическая система связывается с внешним рынком и по другим линиям. В схеме, по словам Р. Люксембург, исчезает внутреннее противоречие между производством прибавочной ценности и ее реализацией [1]. Предполагается, что произведенная прибавочная ценность уже с самого начала появляется в соответствующей натуральной форме: так, например, та часть ее, которая накопляется—в виде средств производства. Но это не реальное предположение, ибо тогда вещественная форма прибавочной ценности определяла бы и технический характер расширенного воспроизводства [2]).

Тут опять на сцену выступают «третьи» лица—самостоятельные производители. Они и доставляют капиталистам необходимые вещественные элементы постоянного капитала; они, таким образом, избавляют капиталистическое производство от стесняющих его движение оков строгой пропорциональности.

Что в действительности такой обмен имеет место—это несомненный факт. Внешний рынок, в понимании Р. Люксембург, действительно служит для капиталистического производства обширным рынком сырья. Но из этого отнюдь не вытекает, что он представляет необходимое условие для самой возможности существования капитализма, что исчезновение подобного рынка сырья знаменует вместе с тем и абсолютный крах капитализма.

Однако и в данном случае мы имеем дело опять-таки с эквивалентным обменом.

Наконец, тесную зависимость капитализма от существования третьих лиц Р. Люксембург устанавливает и по линии рабочей силы. Если бы капитализму приходилось рассчитывать только на естественное размножение рабочих—его дело было бы совсем плохо. Некапиталистическая среда, в частности разоряющееся крестьянство, представляет неисчерпаемый резервуар свободной

---

[1]) См., напр., Накопление капитала, стр. 351.
[2]) См. Ibidem, стр. 345.

рабочей силы. Р. Люксембург прослеживает эту зависимость, и тут она нечувствительно с'езжает на другие рельсы.

Правда, и здесь можно мыслить эквивалентный обмен. Но тогда весь этот процесс выталкивания рабочих рук шел бы со скоростью геологических преобразований. Для того, чтобы обеспечить постоянный приток новых кадров свежей рабочей силы—необходима постоянная экспроприация этих третьих лиц, которая и происходит посредством целого ряда мероприятий, но в основе которых лежит то, что мы назвали выше неэквивалентным и безэквивалентным обменом.

Но в дальнейшем у Р. Люксембург и реализация с, т.-е. приобретение сырья и др. средств производства на внешнем рынке, и реализация части m, т.-е. продажа там фабрикатов промышленности—все они начинают происходить уже не на основе обмена равной ценности на равную, но становятся средствами разложения некапиталистических слоев и их втягивания в капиталистическую орбиту. Некапиталистическая среда становится «питательной средой» капитализма.

«Итак, подводит итог Р. Люксембург, и капиталистическое накопление, как целое, как конкретный исторический процесс, слагается из двух различных частей. Одна из них совершается на месте производства прибавочной стоимости—на фабрике, в руднике, имении—и на мировом рынке. Если рассматривать накопление только с этой стороны, то оно является чисто экономическим процессом; его важнейшая фаза разыгрывается между капиталистом и наемным рабочим, но оно в обеих фазах—в фабричном помещении и на рынке—совершается в рамках товарного обмена, обмена эквивалентов...

Другая сторона процесса накопления капитала совершается между капиталом и некапиталистическими формами производства. Ее ареной служит весь мир. В качестве методов здесь господствуют колониальная политика, система международных займов, политика сфер интересов и войны. Здесь совершенно открыто выступают насилие, обман, угнетение и грабеж» [1].

«Обе стороны процесса капиталистического накопления органически связаны между собой условиями воспроизводства капитала,—и, только взятые вместе, они дают исторический путь капитала» [2].

Если теперь мы привлечем ее основной тезис—о невозможности реализации в чистом капитализме—и сопоставим его с только что цитированными словами, то единственный вывод, который вытекает отсюда, заключается в том, что накопление капитала за счет экспроприации третьих лиц играет главную роль—здесь именно разгадка проблемы накопления; накопление же за счет рабочего класса (за счет выжимаемой из него прибавочной ценности) играет во всяком случае второстепенную роль, и разве лишь об'ясняет нам праздный образ жизни капиталистов, ибо в «чистом» капитализме возможна лишь реализация потребляемой части m.

Таким образом, Р. Люксембург накопление капитала вообще по существу свела к первоначальному на-

---

[1] Накопление капитала, стр. 472—473.
[2] Ibidem.

коплению капитала: она первое растворила во втором. В этом тоже одна из ее ошибок, логически увязанная со всеми прочими ошибками. Однако это ошибочное решение не умаляет заслуг Р. Люксембург: ибо здесь перед нами очень существенная проблема реального капиталистического общества; на ней, однако, мы остановимся несколько ниже. Пока же нам нужно познакомиться с тем, как ставит Р. Люксембург вопрос о первоначальном накоплении капитала.

Указав, что без использования рабочей силы некапиталистической среды,—а для того, чтобы эта рабочая сила стала товаром, необходима их предварительная экспроприация,—капитализм не может обойтись, Р. Люксембург утверждает, что этот процесс является неизбежным спутником капитализма на всех стадиях его развития; и тут же она отмечает, что Маркс анализировал этот процесс только с точки зрения первоначального накопления капитала. Но это первоначальное капиталистическое накопление есть определенная историческая эпоха—время зарождения капитализма в Европе, начиная с конца средних веков и до XIX века. Но, как блестяще показывает и доказывает Р. Люксембург, этот же процесс продолжается и дальше: с ним мы встречаемся и в XIX и в XX веке в той же колониальной политике, а, пожалуй, и внутри капиталистических стран.

И так как природа этого процесса и в том и в другом случае совершенно одинакова, то нет никаких оснований не квалифицировать его также как первоначальное накопление капитала, сосуществующее с накоплением капитала, т.-е. капитализацией части прибавочной ценности.

«Накопление капитала,—формулирует ту же мысль Р. Люксембург,—является не только внутренним отношением между отраслями капиталистического хозяйства: оно прежде всего является отношением между капиталом и некапиталистической средой: в этой среде каждая из обеих крупных отраслей производства отчасти может вести процесс накопления самостоятельно, независимо от другой, при чем движение обеих отраслей на каждом шагу перекрещиваются и поглощают друг друга» [1]).

Здесь неправильно только одно: нельзя смешивать эти два процесса, ибо они имеют совершенно различный социальный смысл и содержание, и об'эдинять их под одной общей рубрикой «накопления капитала», ибо последнее имеет вполне определенный смысл. В то же время здесь не только поставлена определенная проблема, но она к тому же получает почти правильное разрешение. Нельзя сводить накопление капитала к этим двум факторам, но совершенно правильно, что реально капитал накопляется,—и на всех ступенях своего развития, поскольку чистого капитализма не дано—и за счет накопляемой m (накопление капитала в марксовом смысле) и за счет экспроприации (полной или частичной) [2]) третьих лиц, т.-е. некапиталистических производителей (первоначальное накопление капитала—по Марксу). Другими словами—это последнее понятие

[1]) Накопление капитала, стр. 433.

[2]) То, что мы раньше назвали неэквивалентным или безэквивалентным обменом.

характеризуется не исторически, но социально. Таков будет правильный ответ на поставленный Р. Люксембург вопрос.

Каким образом он происходит, какими методами происходит эта экспроприация—даже если отвлечься от грабежа, обмана и т. д.—мы постарались показать в своей статье о «капитализме и внешнем рынке» [1]), навеянной построением Р. Люксембург, к которой мы и отсылаем читателя.

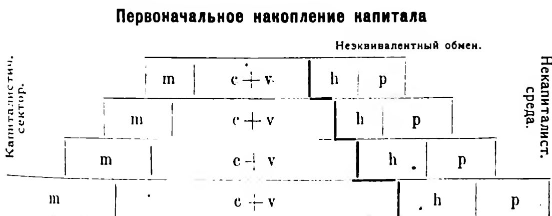
Так как в этом процессе длящегося первоначального накопления капитала встречаются и увязываются две формации—капиталистическая, с одной стороны, и некапиталистическая, но товарная—с другой, то на стыке их, посредником и агентом этого процесса, только и может выступать торговый капитал.

«Так как торговый капитал не выходит из сферы обращения, и его функция состоит исключительно в том, чтобы посредничать в обмене товаров, то—оставляя в стороне неразвитые формы, вытекающие из непосредственной меновой торговли—для его существования не требуется никаких других условий, кроме тех, которые необходимы для простого товарного и денежного обращения. Или, лучше сказать, последнее является условием его существования» [2]).

Но при этих условиях в развитом капиталистическом обществе, но в котором еще сохранилось некапиталистическое окружение, торговый капитал не только участвует в распределении прибавочной ценности, но и сам привносит нечто в эту распределяемую массу—ту ценность, которую он без эквивалента тем или иным способом выуживает у товаропроизводителя. Реально капитал накопляется и за счет этого источника, или, вернее, эта масса ценностей, экспроприированная у производителей, впервые превращается в новый, дополнительный капитал [3]).

Графически весь процесс можно изобразить следующим образом:

Первоначальное накопление капитала



с—постоянный капитал, v—переменный, m—прибавочная ценность, h—торговый капитал, p—ценность, полученная торговым капиталом без эквивалента от самостоятельных производителей.

---

[1]) См. «Под Знам. Маркс.» № 10—11 за 1924 г.

[2]) К. Маркс, Капитал, т. III, ч. 2, 1907, стр. 301.

[3]) Об этом ст. также ту же статью «Капитализм и внешний рынок».

Для упрощения этой схемы мы выпустили еще, по меньшей мере, двух очень существенных агентов первоначального накопления капитала, а именно—представителей денежного капитала—ростовщиков и государство с его системой налогов, а то и простого грабежа.

На этом мы можем расстаться с первоначальным накоплением капитала. Установив более широкий (и одновременно более точный) смысл этого понятия и отведя этому первоначальному накоплению более широкую сферу действия, при чем и то, и другое очень хорошо согласуется и с реальной действительностью,—мы сможем теперь методологически правильно подойти к вопросу о первоначальном социалистическом накоплении. Но об этом в следующей статье.

К теории земельной ренты.

В. Погонкин.

I.

Рента из труда, а не из земли—вот основное положение. Отсюда и трудности проблемы. Для физиократов, думавших, что земельная рента дар природы, она не представляла еще проблемы. Для них она была первоисточником всякого нетрудового дохода; земельная рента для них покрывала понятие прибавочной ценности. Маркс рассматривал земельную ренту (на ряду с прибылью) лишь как одну из форм реализации прибавочной ценности. Ценностно-образующим является вовсе не какой-либо вид конкретного полезного труда (не земледельческий труд, скажем), а труд абстрактный, независимо от того, какие потребительные ценности он создает, независимо от того, к какой отрасли производства прилагается этот труд. Величина прибавочной ценности зависит, при данной норме прибавочной ценности и при данном органическом составе капитала, от количества затраченного живого труда. Спрашивается, почему же в одной отрасли производства (в сельском хозяйстве) прибавочная ценность больше (прибыль плюс рента), а в другой меньше (только прибыль). В этом основная трудность.

«Земельная рента вообще... была бы возможна уже потому, что средняя заработная плата сельскохозяйственных рабочих стоит ниже средней заработной платы промышленных рабочих»[1]. Фактически доход землевладельца в значительной своей части является вычетом из нормальной заработной платы и нормальной прибыли. Но это происходит не вследствие, а **вопреки** экономическим законам капитализма. Конкуренция уравнивает прибыль и заработную плату (вернее, «цену труда»). И если в какой-нибудь сфере производства произойдет вычет из прибыли или заработной платы, это повлечет за собой перелив капитала или рабочей силы из «обиженной» сферы в другие более благополучные. В рассматриваемом случае рента возникает благодаря нарушению тенденций капиталистического хозяйства. Здесь сказывается влияние остатков докапиталистических формаций. А так как за пределами капитализма исчезают все те особые трудности, которые связаны с влиянием рыночной конкуренции, то рассматриваемый вид «ренты» перестает быть для нас проблемой. «Возможно, что часть арендных денег... составляют вычет из средней ли прибыли, из нормальной ли заработной платы или

---

[1] Маркс, Теории прибавочной ценности, том II, стр. 122, изд. Ком. унив. Зиновьева, 1923 г.

из той и другой одновременно... Ни та, ни другая часть не образует земельной ренты в экономическом смысле этого слова» («Капитал», т. III, ч. 2, стр. 165. Изд. Института Маркса и Энгельса, 1923 г.).

Возьмем условия «чистого» капитализма. Предположим, что везде одинаковая норма прибавочной ценности, одинаковая норма прибыли; средняя прибыль; нормальная цена рабочей силы. Спрашивается, почему существует земельная рента?

Легче всего сослаться на монополию. Земельная рента есть монопольная надбавка к цене сельскохозяйственных продуктов. Основа этой монополии—ограниченность земли и частная собственность на землю. Но ограниченность земли еще не означает ограниченности продуктов земли. Поэтому абсолютной монополии в сельском хозяйстве нет. На европейском рынке конкурируют русский и американский хлеб, сибирское и датское масло. Существует много миллионов сельских хозяев и между ними конкуренция. Правда, в известных случаях рента носит монопольный характер. Но существование такой монопольной ренты ограничено областью тех товаров, размер воспроизводства которых не зависит от воли человека, или зависит от нее лишь в ограниченной мере, как минеральные воды, редкие металлы, особого качества вина и т. д. Источником земельной ренты в сфере производства свободно воспроизводимых земельных продуктов не может быть монопольная цена, т.-е. цена, превышающая ценность (или цену производства). А ведь большинство товаров свободно воспроизводимо. «Эта предпосылка (монопольная цена. *В. П.*) допускала бы, что земледельческие продукты изъяты из всеобщих законов прибавочной ценности и капиталистического производства. Но это было бы абсурдом» (Теория, т. II, стр. 141).

Булгаков, объясняя существование земельной ренты монополией, был вполне последователен, поскольку он отождествлял «ограниченность земли» с «ограниченностью производительных сил земли». Его ошибочная теория земельной ренты была логически связана с другой его ошибкой, с признанием правильности «закона убывающего плодородия почвы».

Итак, перед нами проблема земельной ренты в условиях свободной конкуренции и свободного воспроизводства товаров. Кроме того, мы отвлекаемся от колебаний урожаев и связанных с этими колебаниями размеров ренты. Почему же существует в этих условиях земельная рента? Только в такой постановке земельная рента становится самостоятельной проблемой.

II.

«Поскольку земельная рента является дифференциальной, она производится конкуренцией, поскольку она абсолютная, она создается монополией» [1]).

Вторая часть этого положения верна лишь в известном смысле. «В известном смысле правы те, кто выводит земельную ренту из монополии; совершенно так же, как монополия капитала одна только дает возможность капиталисту выжимать из рабо-

[1]) Каутский, Аграрный вопрос, изд. «Пролетарий», 1923, стр. 55.

чего прибавочный труд, монополия землевладения (курсив мой. *В. П.*) дает возможность землевладельцу выжимать у капиталиста часть прибавочного труда, которая составляла бы постоянную добавочную прибыль» (Теории..., т. II, стр. 186). Та сила, которая дает возможность капиталистам и землевладельцам получать прибыль и ренту, заключается в монопольном владении средствами производства, а отнюдь не в монопольном владении продуктами производства. Но монополия, в этом смысле толкуемая, создает не только абсолютную, но и дифференциальную ренту.

Но может быть Каутский хочет сказать, что абсолютная рента, в противоположность дифференциальной, не может возникнуть в условиях свободной, ничем не ограниченной конкуренции? Тогда вопрос подлежит дальнейшему рассмотрению. Нужно прежде всего заметить, что конкуренция бывает двоякого рода: 1) конкуренция в пределах одной и той же отрасли производства («горизонтальная» конкуренция) и 2) конкуренция между капиталом различных сфер производства («вертикальная» конкуренция). Первый вид конкуренции сводит различные индивидуальные ценности к одной одинаковой рыночной ценности. Второй же вид конкуренции «сводит ценности к ценам производства, поскольку действие капиталов друг на друга не тормозится, не нарушается третьим элементом—землевладением и т. д.» (Теории..., т. II, стр. 186, примечание). Монополия есть логическое отрицание конкуренции. Двум видам конкуренции соответствуют два вида монополии: горизонтальная и вертикальная монополия. Какой же вид монополии является основой существования абсолютной ренты? Этой основой является вертикальная монополия, поскольку она связана с частной собственностью на землю и вытекает из нее.

Частная собственность на землю может затормозить переход капитала из промышленности в сельское хозяйство и этим затормозить понижение нормы прибыли в сельском хозяйстве до уровня общей нормы прибыли. Но она не в силах устранить горизонтальную конкуренцию, происходящую внутри сельского хозяйства. «Привилегия земледелия продавать продукты выше цены производства (если ценность выше цены производства) не имеет силы для продуктов, произведенных с различными ценностями внутри одной и той же сферы производства» (Теории..., т. II, стр. 193). Не монополия землевладения, а лишь монопольное владение сельскохозяйственными продуктами может устранить или ограничить горизонтальную конкуренцию внутри сельского хозяйства. Монопольное же владение сельскохозяйственными продуктами возможно или в том случае, когда сама природа препятствует свободному воспроизводству продуктов земли, или же в том случае, когда сельскохозяйственные предприниматели, войдя в соглашение, произвольно ограничивают производство в интересах наивысшей прибыли. В таких случаях продукты продаются по монопольной цене, могущей превысить как цену производства, так и ценность. Эта монопольная цена является в этих случаях источником монопольной сверхприбыли, монопольной ренты. Легко видеть, что экономическая природа этой ренты ничем не отличается от экономической природы той «монопольной ренты», которая существует во всех

сферах производства, в той или иной степени трестированных и синдицированных.

Каутский не прав, если он думает, что абсолютная рента не может существовать в условиях ничем не ограниченной горизонтальной конкуренции. Если же он этого не утверждает, то ему придется согласиться с тем, что рента абсолютная и рента дифференциальная в одинаковой степени являются продуктом горизонтальной конкуренции, ибо только при этом условии абсолютная рента может проявить свое существование в чистом виде и выступить как противоположность монопольной ренты.

Лишь исходя из таких соображений, Маркс мог написать: «Те, кто выводит земельную ренту из монополии, ошибаются, полагая, будто монополия дает возможность землевладельцу поднимать цену товара выше его ценности. Она, наоборот, состоит в том, чтобы удерживать ценность товара выше его цены производства, продавать товар не выше, а по его ценности (Теории..., том II, стр. 186). Сравним с этим слова Каутского: «Как всякая монопольная цена, цена средств продовольствия, создаваемая монополией земледелия (?!) может подниматься выше их стоимости (курсив мой. *В. П.*). Степень этого превышения зависит от того, насколько в сфере монополии оказываются еще действительными законы конкуренции» (Агр. вопрос, стр. 54). Что ж такое «монополия земледелия»? Говорится ли здесь о монополии на владение землей или же о монополии на владение продуктами земли? Если Каутский хочет сказать, что землевладелец, опираясь на право собственности, может произвольно повышать цену сельскохозяйственных продуктов выше их ценности, то он приписывает монополии землевладения сверх'естественную силу. Но, разумеется, никакие узаконенные права не могут уполномочить землевладельцев отменить законы капиталистического хозяйства. Чтобы отбросить всякие нелестные подозрения по адресу Каутского, приходится сделать второе предположение: Каутский, по всей вероятности, предполагает монополию в продаже продуктов земли. Здесь нам помогает сам Каутский: «Владельцы... создали себе самим ренту путем повышения цен на пшеницу... Средство, с помощью которого они этого достигли, обычное средство всякого картеля—сокращение производства для повышения цен» (Агр. вопрос, стр. 55). Одно из двух. Или здесь имеются в виду сознательные усилия землевладельцев (согласимся с Каутским, что землевладельцы, а не фермеры продают сельскохозяйственные продукты) об'единиться в картели; но тогда суживается сфера действия закона ренты и становится неясным, откуда берется рента при отсутствии картелирования сельского хозяйства. Или же Каутский пытается провести аналогию между сознательными действиями предпринимательской монопольной организации и стихийными процессами, происходящими в капиталистическом сельском хозяйстве.

Но ни аналогия, ни негодующие возгласы по поводу паразитизма землевладельцев не могут заменить собой научного об'яснения существования абсолютной ренты, и это обязывает нас искать в дальнейшем изложении Каутского ответа на все наши сомнения. Но у Каутского в резерве нет ничего, кроме следующего изречения: «Земельная рента кладется в карман

исключительно на основании права собственности землевладельца» (Агр. вопрос, стр. 55). Здесь уже Каутский все трудности проблемы спрятал в собственный карман. Остается жалеть, что Каутский не указал точнее, на основании какой статьи, какого свода законов возникает абсолютная рента. Конечно, ничего предосудительного в этом изречении нельзя было бы найти, если б оно не создавало иллюзии разрешения проблемы.

III.

«Маркс проводит ту мысль, что монополия частной собственности на землю,—а не низкое строение земледельческого капитала—увеличивает цену на продукты сельского хозяйства и этим создает излишек над средной нормой прибыли, принимающий форму абсолютной ренты. Монополия на землю, как об'ект права, является по Марксу единственной причиной возникновения абсолютной ренты.

«Низкое ли, высокое ли строение земледельческого капитала, это лишь условия отличающие одну форму абсолютной ренты от другой (курсив мой. *В. П.*), определяющие, будет ли абсолютная рента образовываться из стоимости продукта земледелия или из монопольной цены, превышающий стоимость этого продукта. Факт низкого строения земледельческого капитала свидетельствует только о том, что абсолютная рента представляет в этом случае часть прибавочной стоимости, созданной в самом земледелии. Повышение же строения земледельческого капитала до уровня состава среднего общественного капитала будет означать образование абсолютной ренты из прибавочной стоимости, созданной вне земледелия, т.-е. в промышленности» [1]).

Если бы т. Берзтыс не был ограничен тесными рамками журнальной рецензии, он мог бы подкрепить свое положение следующей цитатой из известной работы П. Маслова: «Если бы строение» [2]) капитала изменилось, это ничуть не повлияло бы на ренту. Размер ренты ничуть не определяется характером ее происхождения» («Агр. вопр. в Рос.», т. I, стр. 80, «Дело» 1917 г.).

Тезис, направленный против Маркса, удивительно похож на тезис, написанный «по Марксу». Разберем этот обоюдоострый тезис в том виде, в каком он формулирован Берзтысом.

Первое. Если абсолютная рента существует независимо от того, каков органический состав земледельческого капитала, если законы образования абсолютной и монопольной ренты одни и те же (по Берзтысу монопольная рента есть лишь особая форма той же абсолютной ренты), то методологически правильнее совершенно отвлечься от состава капитала при исследовании абсолютной ренты. Маркс этого не делает. В своих работах (не только в «Теориях» и письмах, но и в третьем томе Капитала) он связывает существование абсолютной ренты с низким составом земледельческого капитала. Одно из двух: или Маркс

---

1) Я. Берзтыс, «Большевик» № 10, 1924 г., стр. 75. В своей книге «Зем. рента» т. Берзтыс повторяет те же положения.

2) Ковычки означают, что «самостоятельный» автор не желает рабски копировать терминологию Маркса.

ошибся, совершив наощупь длинный окружной путь, вместо того, чтобы итти напрямки. Но тогда нужно сказать об этом громко, не оставляя места для сомнений. Или же Маркс был прав, связывая существование абсолютной ренты с низким составом земледельческого капитала. Но тогда нельзя утверждать, что по Марксу единственной причиной существования абсолютной ренты является правовой титул.

Второе. «Монополия на землю как об'ект права» существовала задолго до капитализма со всем его сложным хозяйственным механизмом. Она возникает в процессе зарождения государственности. Поэтому, если связывать существование абсолютной ренты с правом собственности на землю, с этим голым юридическим титулом, то придется отрицать чисто капиталистическую природу ренты. Если А. Богданов рассматривает абсолютную ренту как не-капиталистический доход, врезавшийся в систему капиталистических доходов, то это можно об'яснить лишь тем, что он связывает существование этого вида ренты исключительно с юридическим правом земельной собственности. Это дает ему возможность все теоретические трудности анализа абсолютной ренты спрятать в туман средневековой старины. Если т. Берзтыс не решится признать все выводы Богданова, то это лишь покажет его непоследовательность. А если бы он смело довел свои положения до конца, ему следовало бы отказаться от благородной роли ортодоксального защитника Маркса. Ведь никто иной, как Маркс неоднократно утверждал, что нельзя смешивать различные формы «ренты», соответствующие «различным ступеням развития общественного процесса производства» (К., т. III, ч. 2, стр. 174). Не «рента» как землевладельческий доход вообще, а рента как капиталистическая категория, «земельная рента, эта соответствующая капиталистическому способу производства форма использования земельной собственности» (К., т. III, ч. 2, стр. 166), интересует Маркса [1]).

Эти два соображения заставляют нас проверить, правда ли, что по Марксу, а не только по Берзтысу, право рождает ренту. Маркс говорит: «Земельная собственность является творческой причиной этого (создающего абсолютную ренту. *В. П.*) повышения цены. Сама земельная собственность создала ренту (К., т. III, ч. 2, стр. 291, курсив Маркса). Совпадает ли эта формулировка с формулировкой Берзтыса? Нет. Ибо Маркс различает земельную собственность, как юридический титул, и земельную собственность, как экономическое отношение. «Юридическая власть этих лиц (землевладельцев. *В. П.*), их власть употреблять части земного шара и злоупотреблять ими, ничего не дает нам. Употребление всецело зависит от экономических условий, независимых от воли этих лиц» (К., т. III, ч. 2, стр. 156). А капиталистическая экономика это — уровень цен, это — передвижение капитала из одной сферы производства в другую, это — тот или иной состав капитала в той или иной сфере производства. Следовательно, говорить, что абсолютную ренту создает монополия частной земельной

[1]) «Доход земельного собственника и при других формах общества можно было бы назвать рентой. Но она была бы существенно отлична от ренты, какой она является при этом способе производства» (К., т. III, ч. 2, стр. 211).

собственности, а не низкий состав земледельческого капитала,— нельзя, так как при таком противопоставлении забывается, что низкий состав капитала обусловливает реализацию монополии земельной собственности, обусловливает существование земельной собственности, как экономического отношения. «Чисто юридическая собственность на землю не создает земельной ренты для собственника. Но, разумеется, дает ему власть устранять свою землю от эксплоатации до тех пор, пока экономические отношения не сделают возможным такое использование ее, которое принесет ему известный излишек... Отсюда, как отметил уже Фурье, тот характерный факт, что во всех цивилизованных странах сравнительно значительная часть земли всегда устранена от возделывания» (К., т. III, ч. 2, стр. 293).

Итак, право может в данном случае воздействовать на экономические отношения (на ценообразование, па распределение доходов) лишь через устранение земли от хозяйственного использования. Однако может ли землевладелец устранять землю произвольно? Только в одном случае он может это сделать. «Землевладение во всех странах составляет монополию, и землевладелец располагает таким образом возможностью исключать свою землю из обработки, если она не дает ренты» (Каутский, Аграрный вопрос, стр. 53. Курсив мой. *В. П.*). Тут нужно оговориться, что даже и в этом случае землевладелец не всегда может устранять землю. Так, напр., он этого не может сделать, если он сам капиталист и хозяйствует на собственной земле. Устранение земли от обработки означало бы для него отказ от предпринимательской прибыли. Но этот случай, предусмотренный Марксом (см. К., т. III, ч. 2, стр. 286—287), является примером фактического уничтожения земельной собственности. Вполне понятно, что в этом случае никакой юридический титул, никакая собственность «как об'ект права» не может создать абсолютную ренту. Если отвлечься от этого случая (а это обязательно нужно сделать, так как иначе нельзя исследовать абсолютную ренту), устранение земли рано или поздно неизбежно, раз только земля перестает приносить земельную ренту.

А может ли землевладелец устранить землю в том случае, если рента «недостаточно» велика? Нет, не может, так как лучше получать мало, чем ничего. Землевладельцы, поскольку между ними не имеется соглашения, не могут произвольно устанавливать размеры земельной ренты, таким же образом, как, скажем, государство произвольно (и то в известных пределах) устанавливает размер налога. Они берут то, что им дают конкурирующие друг с другом капиталисты-фермеры, предложения которых устанавливаются об'ективно в зависимости от размеров средней прибыли и цен земельных продуктов.

Право может воздействовать на экономические отношения лишь через устранение земли от хозяйства, но сама возможность устранения земли определяется хозяйственной кон'юнктурой. Итак, не право собственности на землю, а экономически реализованное право собственности на землю является единственной причиной существования абсолютной ренты. Но в такой исправленной формулировке положение Берзтыса превращается в тавтологию. Ибо что такое экономически реализованное право

земельной собственности? Это сама земельная рента, так как реализация права собственности на землю есть не что иное, как само получение ренты. Итак, единственной причиной существования абсолютной ренты является абсолютная рента. Эта тавтология является выражением того топтания на месте, которым занимается Берзтыс.

А чтобы не топтаться на месте, исследователь земельной ренты должен найти и точно указать те экономические условия, которые необходимы для реализации права земельной собственности, т.-е. для возникновения земельной ренты, в данном случае абсолютной. Условие возникновения абсолютной ренты найдено и указано Марксом. Это—низкий органический состав земледельческого капитала. Земледельческий капитал, благодаря своему низкому составу, дает сверхприбыль. Эта сверхприбыль привлекает в земледелие капитал из других сфер производства. И если бы натиск на земледелие конкурирующих капиталов не встречал препятствий, земледельческое производство соответственно расширилось бы за счет сужения производства (абсолютного или относительного) в других сферах, капитал которых по своему составу более высок. Цены земельных продуктов понизились бы до уровня новой цены производства и сверхприбыль исчезла бы, сделавшись достоянием всего класса капиталистов. Но этого не происходит, поскольку капитал, устремившийся в земледелие, встречает препятствие в лице частной собственности на землю. Поэтому сверхприбыль или вовсе не затрагивается процессом образования общей нормы прибыли или затрагивается им лишь частично. Вот эта сверхприбыль, равная разности между ценностью земельных продуктов и их ценой производства или части этой разности, и превращается в абсолютную ренту. Остается указать, каков механизм возникновения абсолютной ренты и от каких условий, кроме низкого состава земледельческого капитала, зависит величина абсолютной ренты.

Предположим, что вся земля хозяйственно использована и запасов пустующей земли нет. Абсолютной ренты еще нет, так как состав земледельческого капитала равен среднему составу совокупного общественного капитала. Это возможно лишь в том случае, если вся земля, в том числе и наихудшая, приносит дифференциальную ренту. В противном случае наихудшая земля была бы устранена от обработки. Мы не будем здесь говорить о том, как и при каких условиях может возникнуть дифференциальная рента на наихудшей земле. Маркс исследовал этот вопрос в 44 главе третьего тома Капитала (напрасно П. Маслов приписывает себе часть этого открытия). Мы лишь опираемся здесь на один из результатов Марксова анализа. В последующий момент, вследствие технического прогресса в промышленности и связанного с ним повышения органического состава капитала, норма прибыли в промышленности падает. Норма прибыли в земледелии остается на прежнем уровне, так как технический прогресс не коснулся земледелия. Состав земледельческого капитала теперь уже ниже среднего и норма прибыли в земледелии выше общей нормы прибыли, установившейся в промышленности. Это служит приманкой для свободных капиталов и для капиталов, вложенных в промышленность. Однако вся земля уже занята и, в пределах существующих

арендных договоров и установленных в них сроков, настоящими хозяевами земли являются не землевладельцы, а сельскохозяйственные предприниматели. Последние и получают, опять-таки лишь в пределах арендных договоров и сроков, всю сверхприбыль, образовавшуюся благодаря относительному понижению органического состава земледельческого капитала. Пока не кончились сроки арендных договоров, только они, фермеры-предприниматели, могут приложить к земле те дополнительные свободные капиталы, которые напирают на земледелие. Но картина постепенно меняется по мере окончания сроков арендных договоров и наступления их пересмотра. Тогда открывается аукцион, при чем все выгоды положения на стороне землевладельцев. В этом аукционе участвуют не только фермеры, но и новая волна кандидатов в фермеры. И чем выше земледельческая сверхприбыль, тем ожесточеннее происходит между капиталистами конкуренция, тем каждый из них дороже готов заплатить за свое место в земледелии. Арендная плата повышается, сверхприбыль превращается в абсолютную ренту. Этот рост абсолютной ренты прекращается лишь тогда, когда прекращается борьба капиталистов за землю, а эта борьба прекращается лишь в ту минуту, когда сверхприбыль исчезла и целиком превратилась в абсолютную ренту. Но полное превращение сверхприбыли в абсолютную ренту возможно лишь в том случае, если нет на лицо расширения производства. Однако расширение производства при принятом нами выше условии, что вся земля занята и запасов земли нет, может быть лишь интенсивным, т.-е. таким, которое обусловливается дополнительным приложением капитала и труда к данному земельному участку и которое, следовательно, не предполагает расширения земельной площади. Интенсивное расширение производства привело бы к тому, что не вся сверхприбыль превратилась бы в абсолютную ренту. Некоторая ее часть (величина этой части зависит от того, насколько велико расширение производства) распределилась бы по карманам класса капиталистов. Если бы не было никаких экономических препятствий для интенсификации, последняя грозила бы самому существованию ренты. С другой стороны, полное отсутствие интенсивного расширения сельскохозяйственного производства привело бы к тому, что понятие ограниченности земли совпало бы с понятием ограниченности производительных сил земли (противопоставление этих двух понятий сделано Лениным в статье против Булгакова).

При неизменности спроса на земельные продукты это привело бы к превращению в абсолютную ренту всей сверхприбыли и к стабилизации положения. При растущем спросе на земельные продукты это привело бы сначала к расширению площади обработки до полного исчерпания всех свободных запасов земли на земном шаре. В тот день, когда к обработке была бы привлечена последняя десятина свободной земли (это как раз относится к исследуемому нами первому случаю) произошел бы скачок земледелия из царства конкуренции в царство монополии. В этот день земледельческие продукты были бы «из'яты из всеобщих законов прибавочной ценности и капиталистического производства». Цены земельных продуктов, подобно тому как теперь цена минеральных вод, определялась бы исключительно плате-

жеспособным спросом населения. Рост спроса создавал бы монопольную надбавку к цене земельных продуктов и, следовательно, монопольную ренту. Закон ценности отступил бы из области сельского хозяйства, так как он имеет силу лишь по отношению к свободно воспроизводимым продуктам.

Но интенсификация сельского хозяйства происходит, и это первая причина, почему в абсолютную ренту превращается не вся сверхприбыль, связанная с низким составом земледельческого капитала, а только часть ее (хотя бы и бóльшая). Интенсификация сельского хозяйства происходит, но она наталкивается на экономические препятствия. «Сравнительно краткосрочные затраты капитала... делаются фермером... Эти затраты улучшают почву... Когда же истекает определенный контрактом срок аренды..., тогда произведенные в земле улучшения достаются владельцу землю... Это одна из помех рациональному земледелию, потому что фермер избегает всяких улучшений и затрат, раз нельзя ожидать, что они целиком возвратятся до истечения срока его аренды» (К., т. III, ч. 2, стр. 159—160). Чем краткосрочнее аренда, тем больше помех для интенсификации земледелия и тем большая доля сверхприбыли превращается в абсолютную ренту.

Исследуем 2-й случай. Отправной пункт тот же. Абсолютной ренты нет. Состав земледельческого капитала средний. Разница лишь в том, что имеются запасы земли, свободной от производства. Дифференциальную ренту дают и наихудшие участки земли, иначе они были бы устранены от обработки. Понижение нормы прибыли промышленности означает относительное повышение нормы прибыли в земледелии. Возникает сверхприбыль. Вызываемый этим нагиск капитала на сельское хозяйство направляется не только на земли, занятые производством, но и на свободные земли. Возможно не только интенсивное, но и экстенсивное расширение сельскохозяйственного производства. Основной результат тот же. По мере пересмотра арендных договоров, сверхприбыль под давлением конкурирующих капиталов превращается в абсолютную ренту. Но разница в том, что возникает конкуренция в рядах землевладельцев. Владельцы не занятых до сих пор земель выступают против владельцев земли, занятой производством. В этом случае результаты конкуренции между капиталистами смягчаются конкуренцией между землевладельцами. И чем меньше дает себя знать ограниченность земли, т.-е. чем больше свободных земель, тем труднее землевладельцам реализовать свое право на абсолютную ренту. Во всяком случае абсолютная рента здесь не может быть равна всей сверхприбыли. Часть сверхприбыли войдет в процесс уравнения норм прибыли. «Равна ли рента всей разности между стоимостью и ценой производства или только большей или меньшей части этой разности, всецело зависит от соотношения между спросом и предложением и от размера площади, вновь привлеченной к возделыванию» (К., т. III, ч. 2, стр. 298). Изменение спроса и предложения и их равновесия нужно здесь рассматривать, не как исходное положение, дающее толчок всему процессу, а как одно из посредствующих звеньев процесса, толчок которому дало изменение органического состава земледельческого капитала.

Теперь, после анализа первого и второго случая, можно сделать вывод: абсолютная рента возникла без предварительного устранения земли от обработки; экономическая активность землевладельцев равна в этих случаях нулю. Реализация земельной собственности обязана исключительно конкуренции капиталов, при чем направление и сила напора конкурирующих капиталов определяется тем, каков состав капитала в различных сферах производства. Величина же абсолютной ренты определяется не только тем, насколько велика разность между ценностью и ценой производства земельных продуктов, но и действием антисил, проявляющихся в экстенсивном и интенсивном расширении производства. Итак, в абсолютной ренте реализуется целиком вся сверхприбыль лишь в том случае, если экономические и правовые условия безусловно препятствуют интенсивному и экстенсивному расширению сельскохозяйственного производства. В противном случае, т.-е. если расширение производства лишь тормозится, но не устраняется, в абсолютной ренте реализуется лишь часть (большая или меньшая) сверхприбыли. И в первом, и во втором случае в исходном пункте (т.-е. при среднем составе земледельческого капитала) все земли вплоть до наихудших давали дифференциальную ренту. Наличие дифференциальной ренты, однако, нисколько не препятствовало возникновению абсолютной ренты и не влияло на ее размеры. Дифференциальная рента нейтральна по отношению к абсолютной. Эти формы ренты уживаются.

3-й случай. Можно еще предположить такую возможность, что интенсификация сельского хозяйства скушает всю абсолютную ренту. Это было бы в том случае, если бы интенсификация поглотила все капиталы, устремившиеся в сельское хозяйство, при чем при наличии данных арендных сроков все новые вложения успели бы обернуться и, следовательно, окупиться до окончания арендных сроков. Можно себе представить также, что все вновь нахлынувшие капиталы найдут себе приложение на не занятых еще землях. Тогда опять-таки конкуренция новых земель устранит всякую возможность возникновения абсолютной ренты. Но это лишь при том условии, если наихудший участок из увеличенного количества занятой земли даст дифференциальную ренту. Что будет, если наихудший участок не даст дифференциальной ренты, мы увидим ниже.

Отвлечемся от ограничительного влияния интенсификации и конкуренции свободных земель. Тогда абсолютная рента захватит собой всю сверхприбыль. И тогда можно поставить такой вопрос: может ли возникнуть при наличии абсолютной ренты еще монопольная рента, источником которой служит монопольная надбавка к ценности, а не только к цене производства, земельных продуктов? Монопольная рента может возникнуть лишь благодаря притоку в земледелие новых капиталов из других сфер производства. Но для привлечения этих капиталов предварительно нужно, чтобы в земледелии образовалась сверхприбыль. Но откуда ей взяться, если она вся отлилась в форму абсолютной ренты и, следовательно, из магнита притягивающего превратилась в магнит отталкивающий? В этом случае, если предполагать неизменность спроса на земельные продукты,

монопольная рента не может возникнуть. Абсолютная рента враждебна монопольной ренте. При условии неизменности спроса на земельные продукты, эти две формы ренты не могут ужиться.

А что будет, если спрос на земельные продукты растет и перерастает предложение? Тогда, вследствие нарушения равновесия спроса и предложения, цена перерастет ценность. Возникнет монопольная сверхприбыль, которая может превратиться в монопольную ренту [1]. Этот случай является характерным для истории Западной Европы. Первый толчок дает индустриализация страны. Ее результатом является нарушение старого хозяйственного равновесия, выражающееся в растущем спросе на земельные продукты, при отстающем предложении их. Восстановление равновесия на новой основе требует расширения с.-х. производства. Если последнее невозможно, так как интенсификация наталкивается на абсолютные экономические и правовые препятствия, а свободных земель также абсолютно нет, то монопольная сверхприбыль неизбежно превратится в монопольную ренту. Но вместе с тем сельское хозяйство будет из'ято из капиталистического закона ценности и хозяйственная пропорция не восстановится, а напротив нарушение пропорциональности будет воспроизводиться во все больших размерах, подобно постепенно расширяющимся концентрическим кругам. Монопольная рента будет расти беспредельно параллельно с ростом индустриализации. «Развитие современного сельского хозяйства отнюдь не поспевает за стремительным развитием индустрии,— отсюда в основе своей дороговизна» (Н. Бухарин, Мировое хоз. и имп., стр. 53, «Прибой», 1923). «Вот почему и конкуренция в с.-х. производстве играет существенно меньшую роль, несмотря на слабое относительно развитие монопольных организаций в собственном смысле этого слова» [2]. Но есть силы противодействующие росту монопольной ренты. Эти силы проявились во время европейского аграрного кризиса последних десятилетий XIX века. Это—интенсивное и экстенсивное расширение производства. С.-х. под'ем, который пережила Западная Европа и конкуренция заокеанских земель были теми силами, которые восстали против нарушения равновесия капиталистической системы. Революционную роль этих сил отметил Энгельс: «к счастью, еще далеко не все степные земли подвергнуты возделыванию; их еще слишком достаточно для того, чтобы разорить все европейское крупное землевладение, да кроме того и мелкое» (К., т. III, ч. 2, стр. 262, вставка Энгельса).

Итак, причина монопольной ренты в том, что спрос перегоняет предложение; причина абсолютной ренты—абсолютное и относительное повышение органического состава несельскохозяйственного капитала. И в том и в другом есть нечто общее,

[1] В случае с абсолютной рентой спрос тоже вырос, но этот рост явился результатом сверхприбыли, а не ее причиной, как в этом случае. Сравн.: «Но в то время, как превышение цен на предметы обрабатывающей промышленности влечет за собой обычно сокращение спроса, где кривая спроса быстро изменяется в зависимости от колебания цен, в области распределения сельскохозяйственных продуктов спрос представляется величиной более устойчивой».—Н. Бухарин, Империализм и мировое хозяйство, стр. 55 «Прибой» 1923.

[2] Там же, стр. 55. Здесь тов. Бухарин устанавливает связь между существованием монопольной ренты и борьбой империалистов за рынки сырья.

ибо и то и другое выражает собой относительно более быстрый рост промышленности по сравнению с сельским хозяйством. Но есть и существенная разница. Первое возможно лишь при растущем спросе на с.-х. продукты, второе возможно и при неизменном спросе на них. Больше того, второе возможно и при простом воспроизводстве, при том однако условии, что абсолютное сокращение спроса на предметы потребления (вследствие абсолютного сокращения переменного капитала, а следовательно и прибавочной ценности промышленности) полностью компенсируется абсолютно растущим спросом на с.-х. сырье, иначе суммарный спрос понизится. Во-вторых, отставание предложения от спроса есть выражение диспропорции между сельским хозяйством и промышленностью. Повышение же состава индустриального капитала сравнительно с составом земледельческого капитала не нарушает пропорции между сельским хозяйством и промышленностью, хотя и изменяет эту пропорцию. «Дело, следовательно, не в относительном росте индустрии вообще, а в ее диспропорциональном росте»[1]).

«В самом деле, перепроизводство продуктов индустрии есть недопроизводство продуктов сельского хозяйства. Недопроизводство продуктов сельского хозяйства в данном случае постольку и важно для нас, поскольку спрос со стороны индустрии чрезмерно велик, т.-е. поскольку громадные массы продуктов обрабатывающей промышленности не могут обменяться на продукты с.-х. производства, поскольку между этими двумя отраслями нарушена (и все более нарушается) производственная пропорциональность» (Там же, стр. 63).

Именно к этой форме монопольной ренты, о которой я только что говорил, относятся следующие слова Маркса: «Эти две формы ренты (абсолютная и дифференциальная. *В. П.*) суть единственно нормальные. Рента, кроме этих форм, может покоиться лишь на собственно монопольной цене, которая определяется не ценой производства и не стоимостью товаров, а потребностью и платежеспособностью покупателей, и рассмотрение которой относится к учению о конкуренции, где исследуется действительное движение рыночных цен» (К., т. III, ч. 2, стр. 300). Эту ренту я предложил бы назвать 1-й формой монопольной ренты или пассивной монопольной рентой. Ее нужно отличать от 2-й формы монопольной ренты, от активной монопольной ренты, на существование которой Маркс натолкнулся в своем исследовании, и о которой имеется одно его замечание. Это замечание я и цитирую полностью:

«Необходимо различать, вытекает ли рента из монопольной цены потому, что независимо от нее установилась монопольная цена продуктов или самой земли, или же продукты продаются по монопольной цене потому, что установилась рента. Говоря о монопольной цене мы вообще имеем в виду цену, которая определяется только стремлением купить и платежеспособностью покупателей, независимо как от общей цены производства, так и от цены, определяемой стоимостью продуктов. Виноградник, производящий вино совершенно исключительного качества, вино, которое вообще может производиться лишь в сравнительно не-

[1]) Н. Бухарин, Имп. и мир. хоз., стр. 54.

большом количестве, дает монопольную цену. Вследствие этой монопольной цены, избыток которой над стоимостью продукта определяется единственно богатством и вкусами знатных потребителей вина, винодел мог бы реализовать значительную добавочную прибыль. Эта добавочная прибыль, которая вытекает в данном случае из монопольной цены, превращается в ренту и достается в этой форме земельному собственнику в силу его титула на этот участок земли, наделенный особыми свойствами. Итак, здесь ренту создает монопольная цена. Наоборот, рента создала бы монопольную цену, если бы вследствие границы, которая полагается земельной собственностью затрате капитала на невозделанной земле, не приносящей ренты,—если бы хлеб продавался не только выше его цены производства, но и выше его стоимости» (К., т. III, ч. 2, стр. 311 и 312).

Громадная ценность этого замечания в целом заключается в том, что здесь Маркс мимоходом конструирует новую категорию ренты, именно активную монопольную ренту, которая есть не результат монопольной цены, а ее причина. Эта форма ренты может возникнуть лишь при отсутствии абсолютной ренты. Наличие абсолютной ренты обусловливает невозможность устранения земли землевладельцами, а следовательно невозможность возникновения активной монопольной ренты. Следовательно, активная монопольная рента возможна лишь при среднем или выше-среднем составе земледельческого капитала. Она может возникнуть и при низком составе земледельческого капитала, но лишь в том случае, если вся сверхприбыль, связанная с низким составом капитала, сведена на-нет интенсивным и экстенсивным расширением сельскохозяйственного производства. Но в этом случае величина монопольной ренты не может дойти выше пределов ценности, так как она лишь замещает исчезнувшую абсолютную ренту. Устранение земли ее владельцами напоминает силу отдачи в пулемете, при чем роль выстрела играет исчезновение абсолютной ренты. И подобно тому, как отдача не может быть сильнее выстрела, монопольная рента не может быть больше замещенной ею исчезнувшей абсолютной ренты. Отчего зависит величина активной монопольной ренты, — это вопрос, который требует своего разрешения. Но во всяком случае величина активной монопольной ренты определяется опять-таки не доброй или злой волей землевладельца, а об'ективными экономическими силами, которые обусловливают поведение земледельца. Посмотрим же, каковы общие условия возникновения активной монопольной ренты, независимо от ее величины. Здесь возможны два случая: 1) вся земля, в том числе и наихудшая, дает дифференциальную ренту; 2) наихудшие участки земли не дают дифференциальной ренты.

Первый случай. В этом случае исчезновение абсолютной ренты не вызывает сокращения производства, а следовательно не дает толчка к образованию монопольной цены и монопольной ренты. Сокращение производства не происходит в этом случае потому, что владельцы наихудших участков земли не могут выгнать капитал со своей земли, так как этот капитал продолжает давать дифференциальную ренту.

Второй случай. Во втором случае исчезновение абсолютной ренты может вызвать сокращение с.-х. производства, так как землевладельцы худших участков могут устранить свою землю от хозяйственного использования. Должны ли? Нет, не обязательно, так как это устранение не возместит ни в малейшей степени потерянный доход. В этом случае положение землевладельца похоже на положение владельца акций лопнувшего предприятия. Одинаково легко и одинаково трудно предположить безразличное отношение пострадавшего землевладельца к утерянному источнику дохода и злостное «мстительное» устранение земли. Этот вопрос выходит за пределы экономической науки и становится вопросом психологии. Правда, можно представить себе случай, когда устранение земли становится не только возможным, но и обязательным. Например, землевладелец может на бездоходном участке завести охотничий парк или охотничий пустырь. Но конкретные условия этой возможности и необходимости могут быть изучены лишь методами экономической географии. Абстрактная теория может лишь учесть эти случаи, но изучать не в силах. Итак, могут ли землевладельцы в рассматриваемом случае устранить свою землю от обработки? Да, могут. А если могут, то нужно обязательно предположить это и сделать все выводы. Устранение земли от обработки вызовет сокращение с.-х. производства. Отсюда повышение цены земельных продуктов выше их ценности (если предположить, что состав земледельческого капитала равен среднему общественному и цена производства земельных продуктов равна ценности их), иначе образование монопольной цены, а следовательно и монопольной сверхприбыли в сельском хозяйстве. Эта монопольная сверхприбыль может превратиться в монопольную земельную ренту. Непосредственно монопольная сверхприбыль реализуется с.-х. предпринимателями, так как они, а не землевладельцы, выступают как продавцы земельных продуктов. В пределах арендных договоров землевладельцы не вправе покушаться на эту часть дохода. Этот доход в рамках договорного срока является неот'емлемою частью общего дохода фермеров, частью, которую может у них отнять только рынок. Монопольная сверхприбыль в сельском хозяйстве как магнит притягивает капитал из других сфер производства. Возникает платежеспособный спрос на наихудшую землю, перед этим устраненную от производства. Монопольная сверхприбыль превращается в монопольную ренту.

Итак, различие между абсолютной и активной монопольной рентой сводится к следующему. Абсолютная рента возникает помимо всякого воздействия со стороны землевладельцев. Они лишь прячут в карман то, что дала им конкуренция, происходящая между капиталистами. Между тем, при возникновении активной монопольной ренты землевладельцы, устраняя землю от производства, сами дают толчок процессу. Это единственный случай, когда землевладельцам приходится проявлять свою экономическую активность.

Остановим теперь свое внимание на последнем предложении цитированного замечания Маркса: «Наоборот, рента создала бы монопольную цену, если бы вследствие границы, которая пола-

гается земельной собственностью затрате капитала на невозделанной земле, не приносящей ренты,—если бы хлеб продавался не только выше его цены производства, но и выше его стоимости». Судя по смыслу этого предложения, можно утверждать, что здесь предполагается и тот случай, когда органический состав земледельческого капитала ниже среднего. Предполагать, что здесь имеются в виду только те случаи, когда состав земледельческого капитала выше среднего или равен среднему, нельзя, так как тогда потеряло бы всякий смысл добавление «но и выше его стоимости». Маркс говорит о границе, «которая полагается земельной собственностью затрате капитала на невозделанной земле, не приносящей ренты», но на эту землю, при неизменности спроса на земельные продукты, нет спроса со стороны капитала. Так что устранение этой земли не приносит никакого ущерба нормальному капиталистическому производству и не производит никакого давления на движение капиталов по той простой причине, что эту землю устранили не землевладельцы, а капиталисты или вернее слепые силы рынка. Если бы здесь говорилось о возможности устранения землевладельцами наихудшей из возделываемых земель (Маркс об этом не говорит), то это было бы также неправильно, так как землевладельцы не могут устранить свою землю, пока она приносит абсолютную ренту. Если мы отбросим наше предположение о неизменности спроса на земельные продукты и будем предполагать растущий спрос, то, разумеется, будет налицо и монопольная надбавка к ценности и превращение этой надбавки в монопольную ренту. Но эта рента будет результатом нарушенного равновесия, результатом превышения спроса над предложением. Это 1-я форма монопольной ренты или рента, вытекающая из монопольной цены, а не рента, породившая монопольную цену. Она тождественна с рентой, приносимой тем замечательным виноградником, который дает исключительного качества вино. Но ведь мы выше предусматривали тот случай, когда и при низком составе капитала абсолютная рента отсутствует. Несомненно, что тут неизбежно появление активной монопольной ренты. Но мы не забудем, что в этом случае цена, созданная рентой, не может быть выше ценности.

IV.

Еще несколько замечаний относительно т. Варги. Мы согласны со всем тем, что писалось об его уклоне. Жаль, только что критики, главным образом, ограничивались противопоставлением положениям т. Варги своих контр-положений. А между тем, логический разбор положений т. Варги показывает, что автор не всегда говорит то, что хотел бы сказать. Внутренняя логика вопроса берет верх над логикой самого т. Варги. Вот примеры:

Первое положение.

«В до-капиталистические времена... вопрос о происхождении дохода землевладельца не представлял собой никакой проблемы. Такой проблемой доход земли становится только при современном капитализме» (Е. Варга, Очерки по аграрному вопросу, том I, вып. 1, стр. 12 «Моск. Раб.», 1924).

Второе положение.

«Основу возможности земельной ренты составляют частная собственность на землю и убывающее плодородие земли» (Там же, стр. 14).

«Факт убывающего плодородия земли образует основу как абсолютной, так и дифференциальной ренты» (Там же, стр. 15).

Первое положение внутренне противоречит второму. Если вся трудность понимания и разрешения проблемы ренты сводится к определению экономической роли частной собственности на землю и убывающего плодородия земли, то, принимая во внимание, что частная собственность на землю возникает задолго до капитализма, а убывающее плодородие предполагается очевидно как сверх-историческое явление, независимое от производственных отношений, приходится думать, что до возникновения капитализма рента является в той же степени проблемой, как и при условии господства капиталистических отношений. Может быть потому т. Варга и говорит на стр. 20: «Наличие дифференциальной ренты представляет собой естественное явление, независимое от производственных отношений».

Правда, т. Варга пытается разрешить противоречие ссылкой на то, что лишь при капитализме собственность на землю отделяется от обработки земли (стр. 20). Согласимся. Но это не избавит нас от вывода, что законы, определяющие величину до-капиталистической и капиталистической ренты, одинаковы. На это можно, совершенно справедливо, возразить, что лишь при капитализме, когда конкуренция уравнивает цены, факт различной урожайности реализуется в дифференциальной ренте. Но тогда рента представится как результат капиталистической конкуренции, а не убывающего плодородия.

Дальше. Убывающее плодородие земли «заключается в том, что при каждой исторически данной технике земледелия валовой урожай с данной площади земли, начиная с известного пункта (курсив мой. *В. П.*), может быть увеличен только за счет возрастающих издержек производства на единицу продукта (стр. 14). Слова: «начиная с известного пункта» значительно смягчают формулировку закона убывающего плодородия. Правильно, что при данной технике существует оптимальный размер производства, оптимальная нагрузка предприятия. Превышение этого оптимального размера производства понижает производительность труда. Но это приложимо в одинаковой степени ко всем сферам производства без исключения, т.-е. не только к земледелию, но и к промышленности. На это т. Варга возражает (стр. 15, прим. 2): «Существует колоссальная количественная разница» между промышленностью и земледелием. «Площади, необходимые для увеличения промышленного производства, практически составляют ничтожную часть земной поверхности. Иначе обстоит дело в сельском хозяйстве». Из самого смысла этих слов ясно, что «колоссальная количественная разница» сводится к тому, что ограниченность земли в сильной степени ощущается в сельском хозяйстве, в то время как промышленность этого почти не чувствует и, следовательно, с точки зрения промышленности земля практически не ограничена. Легко видеть, что здесь т. Варга смешал «ограниченность земли» с «ограниченностью производительных сил земли». Если т. Варга хочет сказать, что ограниченность земли образует основу ренты, то ему незачем наряжать эту простую и ясную мысль в старинный костюм «убывающего плодородия».

Там же: «С другой стороны, доля, которую цена земли, занятой под фабричные строения, занимает в цене промышленных продуктов, ничтожно мала. Только в самых исключительных

случаях при выборе места для фабрики цена подлежащей приобретению земли играет значительную роль. Напротив, в сельскохозяйственном производстве цена земли или арендная плата играют решающую роль». Поскольку эти слова не повторяют первый довод, они выражают неправильную мысль. Влияние цены земли на производство как будто бы обуславливает действие закона убывающего плодородия. Здесь т. Варга попадает в заколдованный круг. Цена земли есть капитализированная рента. Величина капитализированной ренты определяет степень действия закона убывающего плодородия. С другой стороны, наоборот, закон убывающего плодородия есть основа существования ренты. Не поймешь: убывающее ли плодородие почвы создает ренту, или же рента создает убывающее плодородие. Пожалуй верно, что рента создала веру в сверх'естественный закон убывающего плодородия.

„Эмпирическая социология“ Макса Вебера и логика исторической науки[1]).

А. Неусыхин [2]).

«Величие Макса Вебера как ученого заключается в том, что он создал такую науку о культуре, в которой история связана с систематикой и которая поэтому не укладывается ни в одну из обычных методологических схем; но именно благодаря этому она указывает новые пути специальному исследованию». Так определяет Г. Риккерт значение Макса Вебера, как искателя новых путей в области научного творчества. Этот отзыв, помещенный в предисловии к IV нем. изданию известной работы Риккерта: «Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung», в высшей степени любопытен. В нем есть намек на нечто большее, чем простая оценка Макса Вебера. Риккерт как будто готов признать, что его формальное деление всех видов человеческого познания по их логической структуре на «науки о природе» и «науки о культуре», деление, в теоретической неопровержимости которого он, повидимому, убежден, преодолевается Максом Вебером на практике, в самом процессе его историко-социологической работы. Что такое в самом деле это веберовское «соединение истории и систематики» с точки зрения самого Риккерта? Есть ли это наука об обществе, рассматривающая его, как природу, т.-е., по терминологии Риккерта, «естественная наука об обществе»? Очевидно, нет, ибо сам Риккерт называет созданную Вебером науку наукой о культуре. Но, если так, то каким же образом неповторяемое своеобразие явлений культуры, интересующее историка именно в этой своей неповторяемости, способно выносить тяжкие оковы веберовской систематики? С точки зрения Риккерта это могло бы быть возможным только в одном случае: если бы Веберу удалось создать «генерализирующую науку о культуре». Но уже попытка построения такой науки была бы в известной мере преодолением риккертовской «логики наук о культуре». ибо Риккерт, признавая законность общих понятий и генерализирующего метода в науках о культуре, выдвинув даже целую категорию «относительно-исторических понятий», представляющих собою элементы «общего» в исторической науке, неизменно считал,

---

1) Статья дискусионная. *Ред.*

2) Настоящая работа не имеет целью дать исчерпывающее всестороннее освещение научного творчества М. Вебера во всем его об'еме. В намерения автора не входило также чисто-историческое изучение генезиса его мировоззрения; задача предлагаемой статьи значительно уже—и выделить из богатого идейного наследства М. Вебера то, что представляется автору особенно ценным, и указать, какие выводы могут быть сделаны из некоторых идей и методологических приемов М. Вебера.

однако, целью исторического познания именно индивидуальное, своеобразное, неповторяемое—то, что он обозначил термином: исторический индивидуум. Что же, преодолел ли Вебер Риккерта и в этом пункте? Является ли и для него, как для Риккерта, целью историка познание исторического индивидуума или, наоборот, и самое понятие об этом последнем видоизменяется соответственно некоторому перемещению целей познания? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо подвергнуть анализу конкретные историко-социологические работы Вебера и его логическую теорию.

В постановке этих вопросов мы совершенно сознательно исходили из Риккерта: ибо из его логики исходил и сам Макс Вебер. Она служила ему основной ориентирующей нитью в его чисто-логических исследованиях; отзвуки ее влияния слышатся иногда и в его конкретно-исторических работах. Но чем дальше шел Вебер в своем стремлении устанавливать связи, существующие между различными, подчас самыми отдаленными явлениями и сторонами общественной жизни, чем шире становился размах его историко-социологического творчества, тем все больше и больше закручивалась путеводная нить риккертовой логики, следуя изгибам сложного, извилистого пути исследовательской работы историка Вебера. На практике он все дальше и дальше отходил от Риккерта, и в его грандиозных историко-социологических обобщениях чувствуется влияние совсем другой философской концепции, противоположной Риккерту и всему неокантианству, влияние исторического материализма (точнее—его основателя Маркса). Но, во-первых, это влияние было не пассивно воспринято Вебером, а очень своеобразно им переработано; во-вторых, оно не вытеснило влияния Риккерта, а переплелось с ним, превратив ориентирующую нить Риккерта в сложный клубок оригинальных и интересных мыслей. Распутать этот клубок, выделить обе струи в творчестве Вебера и определить основное направление его эволюции—вот задача настоящей работы. Для ее выполнения необходимо отдельно рассмотреть его труды по истории и социологии и его статьи по логическим вопросам: помимо разнородности проблем и об'екта исследования в тех и других, этого требует и характер поставленной нами задачи: ибо в методологии и логике Вебера все время господствует влияние Риккерта, а в его истории и социологии сильно влияние Маркса. Мы начнем наше рассмотрение именно с социологии Вебера для того, чтобы на практике получить представление о его методе, а уже затем ознакомиться с гносеологическим и логическим обоснованием этого метода. Первая часть статьи будет таким образом посвящена методике и методологии (не логике!) историко-социологической работы Вебера: чисто-логические вопросы, которые неизбежно возникнут при рассмотрении этой методики, должны быть здесь лишь намечены, чтобы послужить материалом для второй части, где будет дано подробное их освещение.

Однако социология Вебера весьма своеобразна и размах его научного творчества необычайно велик: в его поле зрения входит и аграрная история древности, и эволюция средневекового и античного города, и типы господства и подчинения, и хозяйственная этика мировых религий, и социологические основы музыки и многое другое. К тому же и самый характер историко-социологических работ Вебера не оставался неизменным: его последние социологи

ческие исследования (некоторые главы посмертного труда «Wirtschaft und Gesellschaft», особенно вводная, абстрактная его часть) написаны в новой манере, довольно сильно отличающейся от его прежних методических приемов. Здесь он хочет быть прежде всего социологом и его систематика, его «классификация различных «элементов» и «типов» «человеческой деятельности» доведена до таких пределов, что Риккерт со своей точки зрения имел бы право упрекнуть его в привнесении «натурализма» в историю, т.-е. в естественно-научном рассмотрении общества, как природы. Такой упрек был бы правомерен не только с точки зрения Риккерта, но и с точки зрения исторического материализма; ибо в этой веберовой социологии последней формации есть что-то от позитивизма, и если бы не исключительное историческое чутье Вебера, то она грозила бы превратиться в обычную социологию, устанавливающую «generelle Regeln des Geschehens» и мало заботящуюся об их конкретном историческом содержании. Макс Вебер, правда, пытался наполнить эти «правила» таким содержанием, безмерно усложняя самую их формулировку и вводя в нее ряд конкретно-исторических оговорок, но от этого они все же не перестали быть общеобязательными «правилами». Приведенные соображения заставляют нас отказаться от анализа той социологии, которую Вебер пытался конструировать в незаконченном своем труде: «Wirtschaft und Gesellschaft». Для разрешения нашей задачи гораздо больший интерес представляют те работы Вебера, в которых ему удалось соединить историческое и социологическое освещение исторических явлений: ибо в этих работах Вебер стоит на почве истории, предлагая чрезвычайно оригинальные способы и методы решения ее конкретных проблем.

Мы изберем в качестве об'екта рассмотрения две таких работы: «Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» и «Die Stadt» (последняя вошла впоследствии в «W. и G.», но была написана задолго до этого труда и независимо от него, а потому резко выделяется своей конкретностью и историчностью). Первая из этих работ может служить иллюстрацией того, при помощи каких приемов и с каким успехом устанавливает Вебер связь различных сторон общественного целого, вторая дает представление о сравнительно-историческом методе Вебера[1]).

I. Макс Вебер как историк и социолог.

1. Общая характеристика «Социологии религий» М. Вебера.

Статьи о «протестантской этике и духе капитализма» были впоследствии включены Вебером в состав его трехтомной «Социологии религий» («Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie»), куда кроме них вошла еще большая незаконченная работа о «хозяйственной этике мировых религий» («Wirtschaftsethik der Weltreligionen»); в ней Вебер рассматривает конфуцианство и таоизм, индуизм и буддизм, а также иудаизм, устанавливая тесную связь этих религий с социальным и политическим строем Китая, Индии и древней Иудеи. Введение к этой работе и предварительные замечания, предпосланные всем трем томам «Социологии религий»,

---

[1]) В дальнейшем изложении принято следующее сокращение: „Religionssoziologie“—„RS.“.

дают представление о задачах Вебера и о его постановке вопроса и способны многое уяснить в содержании интересующего нас исследования о протестантизме.

Вопросы, подлежащие разрешению в предпринятой им «Социологии религий», Вебер считает проблемами всемирной истории. Но современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно должен трактовать подобные проблемы с вполне определенной точки зрения, подсказанной ему всем ходом развития этой культуры. Его интересует прежде всего следующий вопрос: «какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе и только здесь имели место такие явления культуры, которые, как мы это, по крайней мере, охотно себе представляем, развивались в направлении, получившем универсальное значение?» («RS.», 1, S. 1). Почему только на Западе еще за несколько столетий до Н. Э., начался процесс возникновения современной науки, с ее специфическими особенностями—рациональным доказательством в геометрии, математическим обоснованием естествознания, рациональным экспериментом, прагматической историей и т. д. и т. д.? Ведь в древнем Вавилоне и Египте, в Индии и Китае также существовала наука; она накопила массу фактических наблюдений, и, однако, была лишена только что указанных особенностей, появившихся отчасти в древней Греции, а отчасти в эпоху Возрождения. Как об'яснить это? Почему, несмотря на более тонкое развитие музыкального слуха у других народов, только европейцы создали рациональную гармоническую музыку, нотное письмо и соответствующие инструменты: орган, рояль, скрипку? Почему только европейцы рационально использовали физические и технические принципы в архитектуре, скульптуре и живописи и создали особый, ранее неизвестный, стиль в этих областях искусства? Почему только на Западе возникло сословное государство и сопутствующие ему явления—армия юридически образованных специалистов-чиновников и специалистов-ученых? Эти вопросы можно было бы продолжать до бесконечности; однако Максу Веберу важно не только ставить вопросы, но и добиться ответа на них. Поэтому он ограничивает свою задачу разрешением только одного, и для его целей самого важного, из возможных вопросов: почему только на Западе и при том только в Новое Время возникла специфическая форма капитализма?

Европейская наука и искусство, европейское сословное государство и чиновничество зародилось еще в греко-римскую эпоху, но лишь в Новое Время развились и проявились вполне их особенности, отмеченные Вебером и отличающие их от аналогичных явлений других эпох и стран. То же самое в еще большей мере относится к современному капитализму. Его специфическими особенностями Макс Вебер считает: a) стремление к непрерывно возобновляющейся прибыли, к рентабельности, и b) рационально-капиталистическую организацию формально свободного труда с вытекающим из нее основным классовым противоречием пролетариата и буржуазии (S. 7 и 9). Соединение этих особенностей не имело места нигде и никогда, кроме Европы Нового Времени. Правда, везде и всегда существовало стремление к барышу (и даже к возможно высокому денежному барышу), но оно само по себе

ничего общего не имеет с капитализмом; оно свойственно «all sorts and conditions of men» всех эпох и народов: и кельнерам, и врачам, и кучерам, и деятелям искусства, и кокоткам, и взяточникам-чиновникам, и солдатам, и разбойникам, и нищим... (S. 4). Называть всякое стремление к денежному барышу «капиталистическим духом» (как это делает, напр., Брентано), значит, отказываться от точных и однозначных понятий; а пытаться подводить под одну категорию такие разнородные явления, как приобретение добычи и приобретательство современного фабриканта, значит, по мнению Вебера, сознательно лишать себя возможности установить специфические признаки современного капитализма, отличающие его от других хозяйственных форм («RS.», S. 4—5, Anm. 1). А это ведь самое важное для историка. Впрочем, и еще некоторые черты, присущие современному капитализму, встречались в других странах и в другие эпохи: так, стремление ориентировать хозяйственную деятельность на сравнении полученного денежного эффекта какого-нибудь предприятия с вложенным в него капиталом при наличии точного учета баланса, т.-е. «Kapitalrechnung». Эта черта свойственна, напр., средневековой комменде, в основе которой обязательно лежит калькуляция (S. 5—6). Макс Вебер, придающий огромное значение рационализации хозяйства, как одному из конститутивных признаков капитализма, склонен и такие предприятия, основанные на Kapitalrechnung, но лишенные прочих признаков современного капитализма, называть капиталистическими. «В этом смысле,—говорит он,—капиталистические предприятия существовали во всех культурных странах земного шара, о хозяйстве которых мы имеем документальные свидетельства: в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах древности точно так же, как и в Новое Время» (S. 6). В различные эпохи и в разных странах существовал капитализм плантаторов, грюндеров, крупных спекулянтов, кондотьеров и авантюристов. М. Вебер готов называть все это «капитализмом», ибо отказывать всем этим явлениям в этом наименовании, по его мнению, можно лишь из чисто-терминологических соображений, а потому и спор об этом был бы лишь спором о терминах. Но, чтобы широкое употребление термина: «капитализм» не превратилось в злоупотребление им, необходимо каждый раз отдавать себе ясный отчет в том, о какой форме капитализма идет речь. В дальнейшем ходе исследования Макса Вебера занимает та специфическая, нигде более не встречающаяся, форма капитализма, которую он называет «современным капитализмом». При изучении связи протестантской этики и капиталистического духа, речь будет итти не о капитализме вообще, а именно об этом капитализме, т.-е. о той его форме, которая характеризуется, согласно определению, отмеченными выше признаками.

Как возник «буржуазный приобретательский капитализм» с его рациональной организацией свободного труда и как возникла западно-европейская буржуазия во всем ее своеобразии? («RS.», 1, S. 10). Как возник специфический «рационализм» современной европейской культуры, присущий ей во всех ее проявлениях, и почему он свойственен именно ей и только ей?—вот центральная проблема не только «Социологии религий» Макса Вебера, но и всей исследовательской работы его жизни. Однако Макс Вебер не разрешил, да и не пытался разрешить, ее целиком. Она играла в его трудах

лишь роль той основной точки зрения, с которой он рассматривал конкретные исторические процессы и явления и которая определяла направление исследования. Каждый такой процесс, изученный постольку, поскольку он имеет отношение к возникновению современного капитализма и рационализма западно-европейской культуры, представляет лишь частичный материал для уяснения общей проблемы. Западно-европейский рационализм обусловлен и экономически; но «его возникновение,—говорит М. Вебер,—зависело также и от способности и предрасположенности людей к известным видам практически-рационального жизненного поведения» («RS.», 1, S. 12). «Там, где эта склонность встречала психологические препятствия, развитие хозяйственно рационального жизненного поведения наталкивалось на серьезное внутреннее противодействие. А важнейшими формирующими элементами жизненного поведения в прошлом были везде магические и религиозные силы и связанные с ними этические представления о долге».

В своей «Социологии религий» Макс Вебер и ставит себе задачу изучить эти «формирующие элементы жизненного поведения» в связи с экономическими условиями их развития. Но в разных частях своего труда М. Вебер по-разному подходит к разрешению этой задачи. В «Хозяйственной этике мировых религий» он строит параллельные ряды развития различных религий, сравнивая процесс возникновения и эволюции конфуцианства, буддизма и иудаизма; при этом он подчеркивает историческое своеобразие каждого из этих процессов, коренящееся в своеобразии того типа взаимоотношений «формирующих элементов жизненного поведения» и социально-экономических условий их развития, который характеризует каждую из упомянутых религий. Во введении к этой работе М. Вебер намечает различные типы взаимоотношения религиозно-этических представлений и социально-экономического фундамента, им соответствующего. Исходя при этом из психологии тех или иных общественных слоев или групп, он, однако, никогда не останавливается на чисто-психологическом истолковании религиозных явлений в духе социальной психологии. Наоборот: проникнуть в эту психологию, понять ее он считает необходимым для того, чтобы, уяснив себе сущность внутренних движущих мотивов религиозного развития, быть в состоянии приурочить это последнее к определенной социальной среде и об'яснить, почему оно протекало так, а не иначе и почему оно в этой среде и только в ней должно было протекать именно так. Интерпретация религиозной психологии и идеологии является здесь орудием в руках историка и в качестве такового служит ему хорошую службу. Ибо прежде, чем сводить ту или иную идеологическую надстройку к ее экономическому базису, необходимо знать, какова природа того, что сводишь, т.-е. необходимо хорошо понять содержание и внутреннюю сущность подлежащей об'яснению идеологии. Только после того, как содержание идеологии понято и правильно интерпретировано, приобретает смысл и ценность и об'яснение ее генезиса из совокупности социально-экономических (производственных) отношений, составляющих ее базис. Ведь указание на наличие того или иного базиса способно об'яснить лишь генезис данной идеологии, но не в состоянии заменить анализа ее содержания; оно может дать ответ на вопрос «почему», но не на вопрос «что», а, следовательно, для того, чтобы указание на

базис приобрело конкретный смысл и стало бы действительным об'яснением происхождения данной идеологии, необходимо предварительно исследовать ее содержание при помощи логической и психологической его интерпретации. Только после такого исследования можно поставить вопрос: в каких социально-экономических условиях выросла эта идеология и почему она в этих условиях должна была стать именно такой, какова она есть? Ибо иначе и в самом сведении к базису будет заключаться известная доля произвола: раз неизвестно, какова природа «надстройки», то трудно решить, из какого «базиса» она произошла. Эти чисто-методические соображения, которыми, к сожалению, в конкретно-исторических исследованиях часто пренебрегают даже марксисты, несомненно руководили Максом Вебером в его «Социологии религий», хотя он сам, может быть, и формулировал бы их в несколько иных терминах [1]). Намечая типы взаимоотношения религиозных представлений и социально-экономических условий их развития, Вебер начинает с самых общих разграничений и указывает на различие этических понятий высших и низших классов общества: у первых их социальное бытие (действительное или такое, каким они себе его воображают) дает пищу их понятиям о чести; у вторых эти понятия питаются верой в особую их миссию, что является следствием их неудовлетворенности своим социальным бытием; для членов низших классов «их ценность в своих собственных глазах,—говорит Макс Вебер,—коренится в представлении о том, чем они должны были бы быть... и тем самым эта ценность становится по ту сторону их самих, а ее достижение представляется в виде заданной богом задачи» («RS.», 1, S. 248). Этим об'ясняется большое влияние этической проповеди пророков на социально угнетенные массы. «Но своеобразие великих религиозно-этических систем,—продолжает М. Вебер,—определялось гораздо более индивидуальными общественными условиями, чем простая противоположность господствующих и подчиненных» («RS.», 1, S. 249). В поисках этих индивидуальных общественных условий Вебер обращается к установлению классового характера религий, усиленно подчеркивая, правда, что «те обещания, которые содержит та или иная религия, отнюдь не являются простым рупором классовых интересов» («RS.», 1, S. 249). Однако, несмотря на это предупреждение, М. Вебер считает, что каждому классу исторически соответствовала определенная религиозная идеология и, наоборот, каждая идеология имеет своего носителя в лице того или иного класса. Вначале, при своем возникновении, каждая из великих мировых религий (христианство, иудейство, ислам, конфуциан-

---

[1]) Сказанному отнюдь не противоречит известное замечание Маркса: «Даже всякая история религии, не принимающая во внимание... материального базиса, лишена критического основания. Конечно, гораздо легче посредством анализа найти земную сущность религиозных представлений, чем наоборот, т.-е. из данных реальных отношений выводить их религиозные формы. Последний метод есть единственный материалистический, а потому—единственный научный метод» («Капитал», т. I, отд. IV, гл. XIII, прим. № 89). Наши соображения, изложенные в тексте, вовсе не имеют целью доказать, что «нахождение земной сущности религиозных представлений» может и должно заменить «выведение их из данных реальных отношений»; мы хотим лишь указать на то, что оба метода, намеченные Марксом в приведенных словах, требуют предварительного изучения содержания самих религиозных представлений и структуры религиозных форм

ство, индуизм, буддизм) представляла собою своеобразную систему рационализации всех представлений о мире, а также и всего жизненного поведения верующих. Но всякой религии в большей или меньшей степени присущи и иррациональные элементы. Эти последние приобретали с течением времени все большее и большее значение: чем дальше шла научная рационализация теоретических представлений о мире и практического поведения, тем все более выдвигались на первый план иррациональные предпосылки всякой религии, коренящиеся в психике соответствующих социальных слоев. Связь этих иррациональных предпосылок с классовыми интересами гораздо более тесна и непосредственна, чем связь с ними самой религиозной догмы, самого учения той или иной религии. Ибо эти предпосылки данной религии «прямо были обусловлены интересами тех социальных слоев, которые являлись носителями данной методики жизненного поведения в решающий момент ее кристаллизации» («RS.», 1, S. 253). Так, напр., в тех случаях, когда носителем религии становилась *интеллигенция*, иррациональные элементы ее окрашивались потребностью интеллектуализма в сверхчувственном: прежняя картина мира, основанная на примитивной магии, свойственной многим религиям в начальном периоде их развития, как бы раскалывалась на-двое: рациональному познанию природы и способов овладения ее силами (т.-е. науке) противостояла вера в потустороннее божественное начало, которое нельзя выразить словами, а можно только почувствовать в процессе мистического переживания. Таким образом, религия интеллигенции принимала характер созерцательной мистики (ср. *буддизм* и соответствующие элементы в средневековом христианстве и иудействе). *Жречество*, как носитель религиозных представлений, склонно к монополизации в своих руках всех средств религиозного спасения и к присвоению себе особой благодати; поэтому в религиях, социальным носителем которых является жречество, очень сильна ритуальная регламентация и контроль индивидуальных религиозных переживаний вообще и мистических в особенности (ср. *индуизм*). *Чиновничество* рассматривает религиозный долг, как служебную обязанность или как социальную обязанность граждан государства и членов данного сословия; оно презирает непрактичное стремление к потустороннему и опасается конкуренции жречества. Поэтому религии, носителем которых является чиновничество, отличаются полным отсутствием созерцательности и мистицизма, а также резким рационализмом; но этот рационализм в области практического поведения создает этику пассивного приспособления к потребностям жизни, а не творческого, действенного вмешательства в житейские отношения, направленного к их преобразованию (ср. *конфуцианство*). *Рыцарство* чуждо мистики, но лишено потребности и умения рационально овладевать силами природы и общественными отношениями; поэтому оно является носителем религии судьбы; и у магометан, и у гомеровских греков рок наделяется сверх'естественным могуществом и способностью властно вмешиваться во все явления посюсторонней, земной жизни человека: выступает ли этот рок в виде божественного провидения, как у магометан, или в качестве Мойры, одинаково повелевающей и людьми, и богами,—и в том, и в другом случае религия рыцарства является ярко фаталистической религией. *Крестьянство*, экономическое бытие которого в значительной мере и притом почти

непосредственно зависит от сил природы, от естественных условий, склонно к магии с некоторыми прорывами в область мистического экстаза (состояние одержимости, искуственно вызываемое плясками и опьянением); поэтому крестьянство редко создает самостоятельные религиозные системы, но представляет благодарный социальный материал для религий, основанных на магии и ритуальной регламентации. Буржуазия, — и соответствующие ей классы феодального и античного общества (купцы, ремесленники), наложила отпечаток своих интересов и своей психологии на некоторые существенные элементы целого ряда мировых религий. Тем не менее существует религия, социальным носителем которой является буржуазия «par excellence»: это—религия активного мирского аскетизма, связанная с верой в пророка—посланника божия. Мирской аскетизм свойствен, правда, не только буржуазии: его элементы можно найти и в религиях, носителями которых были и другие социальные слои: знать и крестьянство (религия Заратустры), рыцарство (ислам) и т. д. Но только буржуазный мирской аскетизм сделал те специфические выводы из представлений о пророке-посланнике, которые так характерны для протестантизма и с которыми мы познакомимся в дальнейшем, при изложении «Протестантской этики и духа капитализма». То обстоятельство, что носительницей мирского аскетизма стала именно буржуазия, М. Вебер, склонен, повидимому, об'яснять особенностями ее положения в процессе производства. Вот что он говорит об этом: «Все существование буржуазии покоилось на техническом и экономическом овладении силами природы и людей и на учете этих сил. Правда, переданная по наследству техника жизненного поведения могла и у представителей буржуазии окаменеть и застыть, отлившись в традиционные формы, как это и случалось нередко повсюду. Но как раз у них... была возможность создать этически рациональную регламентацию жизни, исходя из тенденции к техническому и экономическому рационализму» («RS.»,, 1, S. 256—257).

Намеченные Вебером соответствия религиозных систем и интересов их социальных носителей позволяют ему дать классовую характеристику мировых религий: он определяет буддизм, как религию странствующих монахов, созерцательнонастроенных и неприемлющих мира аскетов (один из видов религии интеллигенции); иудейство является, по его мнению, религией городского народа—пария; однако в средние века она подверглась известной переработке под руководством «своеобразного слоя литературно и ритуально образованных людей, которые были представителями рационалистической мелкобуржуазной интеллигенции пролетароидного типа» (S. 240) (другой вид религии интеллигенции). Индуизм был религией касты литературно-образованных жрецов; конфуцианство представляло собою этическую систему слоя литературно-образованных, рационалистически настроенных чиновников; ислам был на первых порах «религией воинов, завоевателей мира, религией рыцарского ордена, дисциплинированных борцов за веру». Наконец, христианство, возникшее как учение странствующих ремесленников (S. 240), так и осталось преимущественно городской буржуазной религией; его главная арена—западно-европейский город во всем его своеобразии («RS.», 1, S. 239—240).

Сравнительно-историческим изучением этих религий (за исключением христианства) и их социальных носителей и зани-

мается М. Вебер в своей «Хозяйственной этике мировых религий». Она является таким образом работой типологической, но в совершенно особом смысле этого слова. Ибо она не представляет собою систематической типологии религий. «Она типологична лишь в том смысле,—говорит о своей работе сам М. Вебер,—что рассматривает только те особенности исторически-реальных религиозных этик, которые типичны и важны в связи с вопросом о великих противоречиях хозяйственных мировозарений, и оставляет в стороне все остальное». «Она должна особенно резко выявить те черты, которые свойственны данной религии в противоположность другим, и которые вместе с тем существенны для нашей постановки вопроса»[1]) («RS.», 1, S. 265). Считаем нелишним уже здесь отметить, что такое рассмотрение исторических явлений по степени их важности для разрешения той или иной интересующей автора проблемы, т.-е. рассмотрение их сообразно той роли, которую они играли в создании интересующего его феномена, сущность коего сконструирована им чисто-логически, М. Вебер называет идеально-типическим рассмотрением. Таким образом, самое построение труда о «Хозяйственной этике» идеально-типично. Несколько иной характер носит работа, посвященная протестантизму, как религии буржуазной par excellence; к ее изложению и истолкованию мы сейчас и обратимся.

2. Основные идеи работы М. Вебера: «Протестантская этика и дух капитализма».

Эта работа предназначена служить материалом для разрешения основной проблемы, интересующей Вебера, — проблемы происхождения современного капитализма. Давая, подобно прочим работам Вебера, лишь частичный материал для решения некоторых сторон этой проблемы, она, однако, сильно отличается от исследования о хоз. этике мировых религий тою своей особенностью, что в ней эта проблема составляет непосредственный об'ект изучения. Речь идет здесь не о хозяйственном строе Китая, Индии и древней Иудеи, как об антитезе современного капиталистического хозяйства, а именно об этом последнем. По своему построению «Протестантская этика и дух капитализма»—работа не типологическая (в указанном выше смысле), а конкретно-историческая. Как же подходит М. Вебер к разрешению этой проблемы, какая сторона ее интересует его и, наконец, в чем видит он самую проблему? «Современный капиталистический строй хозяйства,—говорит М. Вебер,—это—огромный космос, в который каждый индивидуум как бы врастает с самого своего рождения и который для него,—по крайней мере, как для индивидуума,—представляется данным в качестве фактически неизменного целого, в котором он принужден жить. Капитализм навязывает отдельному лицу нормы хозяйствования» («RS.», 1, S. 37).

И в другом месте: «Он представляет собою могущественный космос современного строя хозяйства, покоящегося на технических и экономических предпосылках механического машинного производства: он определяет, при помощи принуждения, превосходя-

---

[1]) Т.-е. вопроса о возникновении разных видов рационализма и в частности западно-европейского его вида.

щего силы индивидуума, стиль жизни всех, кто с самого рождения попал в водоворот его развития,—а не только тех, кто принимает непосредственное, прямое участие в экономической приобретательской деятельности» («RS.», 1, S. 208).

Но, ведь, этот «космос» представляет собою, по мнению Вебера, нечто в высшей степени своеобразное, специфическое. Как же он возник? Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, необходимо предварительно отдать себе отчет в том, что же нужно для того, чтобы этот «космос» м о г возникнуть и развиваться. Как явствует из всего хода мыслей Вебера, он считает, что капитализму нужны, во-первых, особые, совершенно специфические формы хозяйственной организации, которые мы обычно называем «капиталистическими», а, во-вторых, хозяйствующие суб'екты, проникнутые совершенно своеобразной хозяйственной идеологией, которую Вебер называет «капиталистическим духом» (принося, между прочим, свои извинения за этот термин, звучащий, по его мнению, несколько претенциозно, «RS.», 1, S. 30). Макс Вебер не задается вопросом о происхождении капиталистических форм хозяйственной организации, его интересует процесс возникновения той хозяйственной идеологии, которую он называет «капиталистическим духом». Правда, в одном месте Макс Вебер как будто бы прямо заявляет, что происхождение капиталистических форм хозяйства является следствием возникновения капиталистического духа: «Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма,—говорит он в этом месте,—есть в первую очередь не вопрос о происхождении капиталистически используемых запасов денег, а вопрос о развитии капиталистического духа. Там, где он зарождается и начинает действовать, он с о з д а е т себе денежные запасы, как орудие своей деятельности, а не наоборот» («RS.», 1, S. 53). Но если присмотреться к этому заявлению М. Вебера более внимательно, то обнаружится, что оно в сущности не ставит вопроса о происхождении капиталистических форм хозяйства, и что его острие направлено против тех экономистов и историков, которые склонны были об'яснять возникновение капитализма накоплением имуществ, как это делал, например, Брентано, Белов и отчасти Зомбарт в своей теории аккумуляции городской земельной ренты. Вебер хочет сказать: нет, не из накопления имущества возник капитализм (ибо в таком случае почему он не возник в античном мире или в эпоху Каролингов?), а само это накопление должно было протекать в каких-то весьма своеобразных условиях, для того, чтобы вызвать к жизни современный капитализм. Смысл цитированного заявления М. Вебера станет нам совершенно ясным лишь после того, как мы в ходе дальнейшего изложения ознакомимся с тем конкретным содержанием, которое М. Вебер вкладывает в свое понятие «капиталистического духа». Поэтому мы пока оставим его в стороне и возобновим прерванное изложение хода мыслей М. Вебера.

Итак (мы воспользуемся здесь опять словами самого Вебера). «теперешний капитализм, господствующий ныне в хозяйственной жизни, воспитывает и создает в процессе экономического о т б о р а тех хозяйствующих суб'ектов,—предпринимателей и рабочих,—которые ему нужны» («RS.», 1, S. 37). Но как возникли эти своеобразные типы хоз. суб'ектов, т.-е. какова была их хоз. психология и идеология в самом начале капиталистического развития и под влиянием каких условий она сложилась?—вот цен-

тральная проблема данного исследования Макса Вебера. Эту проблему можно формулировать, применяя терминологию Вебера, еще и следующим образом: *как возник «капиталистический дух»?* Однако Вебер намерен проследить не все условия его возникновения, а лишь одно из них. А именно: он ограничивает свою задачу изучением *религиозных элементов* той идеологии, которая впоследствии, претерпев ряд превращений, стала идеологией промышленного капитализма и его главного носителя современной промышленной буржуазии. Это, однако, отнюдь не следует понимать так, будто Вебер хочет дать религиозное об'яснение генезиса капитализма: он самым категорическим образом и в самых резких выражениях отвергает такое толкование своих намерений. «Я вовсе не хочу,—говорит он по этому поводу,—защищать тот безумно-доктринерский тезис, согласно которому капиталистический дух *мог возникнуть лишь в* результате известных влияний реформации или—более того—даже капитализм, как *хозяйственная система*, якобы является порождением реформации. Такую точку зрения делает невозможной раз навсегда уже одно то обстоятельство, что некоторые существенные *формы* капиталистического хозяйствования, как это всем известно, значительно *старше* реформации. Здесь должно быть лишь установлено: играли ли *между прочим* и религиозные влияния какую-нибудь роль (и какую именно) в процессе качественной чеканки и количественной экспансии капиталистического «духа» и какие конкретные *стороны культуры*, покоящейся на капиталистическом базисе, восходят к ним [1]. При этом ввиду невероятного хаоса перекрещивающихся взаимных влияний, идущих от материального фундамента реформаторских культурных эпох, от свойственных им форм социальной и политической организации и от их духовного содержания, можно поступать лишь следующим образом: прежде всего нужно исследовать, существует ли некоторое «сродство» [2]) между известными формами религиозной веры и этикой профессии и призвания и в каких именно пунктах оно существует» («RS.», 1, S. 83). Связь между религиозными учениями реформации и тем, что Вебер называет «капиталистическим духом», была подмечена уже давно, задолго до Вебера. Он сам указывает своих предшественников в этом отношении (Laveley, Matthew Arnold'a) и, неоднократно ссылаясь на Эд. Бернштейна, подчеркивает, что он был первым исследователем, четко формулировавшим эту связь в следующих словах: «аскетизм есть буржуазная добродетель» («RS.», 1, S. 192, Anm. 2, и S. 160, Anm. 1). Но Вебер идет дальше: он хочет не только наметить и формулировать эту связь, но и показать ее закономерность *об'яснить ее* («RS.», 1, S. 28, Anm. 3) [3]). Каким же образом Вебер вообще пришел к такой постановке вопроса? Какие исторические факты заставили его и его предшественников

---

1) «Sondern es soll nur festgestellt werden: ob und wieweit religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und quantitativen Expansion jenes «Geistes» über die Welt hin *mit* beteiligt gewesen sind und welche konkreten *Seiten* der auf kapitalistischer Basis ruhenden *Kultur* auf sie zurückgehen».

2) «Wahlverwandtschaft».

3) «Neu» ist also nicht, dass hier dieser Zusammenhang behauptet wird, sondern umgekehrt seine ganz unbegründete Anzweiflung. Es gilt ihn zu *erklären*.

обратить внимание именно на религиозные элементы той идеологии, которая впоследствии стала так характерна для капиталистической буржуазии Нового Времени? С анализа этих фактов Макс Вебер начинает свою работу. В ходе дальнейшего изложения мы последуем за ним, передавая его мысли и его аргументацию в том порядке, которого он сам придерживается.

Как показывает профессиональная статистика европейских стран со смешанным вероисповедным составом населения, капиталисты и предприниматели, а также квалифицированные рабочие большей частью являются протестантами, а не католиками. Этот на первый взгляд поразительный факт, повидимому, легко поддается об'яснению: достаточно указать лишь на то, что как раз самые богатые города Центральной Европы были в XVI веке на стороне реформации; потомки их зажиточных обитателей, принявших протестантизм, унаследовали их привилегированное экономическое положение. Из их рядов вышла значительная часть современных предпринимателей, которые и оказались, таким образом, по своему вероисповеданию протестантами. Однако это простое об'яснение отнюдь не исчерпывает вопроса. Ибо остается все-таки непонятным, почему же как раз экономически наиболее прогрессивные области Европы, почему как раз самые богатые ее города оказались столь восприимчивыми к протестантизму и так сильно предрасположенными к церковной революции?

Ведь, реформация означала не уничтожение господства церкви в общественной жизни, а лишь замену одной его формы другой, и притом замену чисто-формального, а потому очень удобного и практически мало заметного господства церкви радикальной и очень тягостной церковной регламентацией всего жизненного поведения. «Как же случилось,—спрашивает М. Вебер,—что как раз в экономически наиболее развитых странах буржуазное среднее сословие, находившееся тогда в состоянии экономического под'ема, не только терпело ранее неизвестную ему пуританскую тиранию, но даже защищало ее с таким геройством, которое буржуазные классы, как таковые, редко проявляли до этого и никогда более не проявили впоследствии?» («RS.», 1, S. 20—21).

И почему в настоящее время в Германии и Венгрии католики редко являются не только крупными предпринимателями, но и фабричными рабочими? Эти последние рекрутируются в подавляющем большинстве из рядов протестантов, между тем как католики обычно избирают себе какое-либо ремесло. Мало того: по отношению к католикам в Германии не оправдывается даже то эмпирическое наблюдение, что религиозные и национальные меньшинства, лишенные возможности участвовать в политической жизни, обычно обращаются к приобретательской деятельности (как это было, напр., с поляками в России, с гугенотами во Франции при Людовике XIV, с квакерами в Англии и, наконец, с евреями в течение двух тысячелетий). И не только в Германии, но и в Англии, и в Голландии, где католиков одно время преследовали, они не проявили склонности к капиталистической и индустриальной деятельности. Протестанты, и как господствующий, и как подчиненный слой населения, и как большинство, и как меньшинство, везде и всюду обнаруживали и обнаруживают тяготение к экономическому рационализму, в то время, как католики не проявили его ни в качестве большинства, ни в качестве меньшинства («RS.», 1, S. 23).

Уже испанцы XVI столетия знали, что «ересь, т.-е. нидерландский кальвинизм, способствует развитию торгового духа». И немецкий ученый Нового Времени Готейн, был прав, когда солидаризировался с ними и назвал кальвинистскую диаспору «школой капиталистического хозяйства». Во французских гугенотских церквах основное число прозелитов составляли монахи, купцы и ремесленники. Протестанты были носителями капиталистической идеологии и в католических странах (напр., во Франции). Во всех течениях протестантизма выступает одна и та же специфическая особенность: «персональное совпадение виртуозной капиталистической деловитости с самыми интенсивными формами набожности, пропитывающей и регулирующей всю жизнь данных лиц и групп» («RS.», 1, S. 26). Это совпадение особенно характерно для кальвинизма и как раз для тех направлений англо-американского пуританизма и немецкого протестантизма, которые отличались повышенно-отрицательным отношением к радостям жизни, т.-е. для квакеров, пиэтистов, меннонитов. Из этого явствует, что об'яснения родства капиталистических черт протестантской идеологии с ее религиозными особенностями следует искать именно в самом содержании протестантской набожности, при чем нужно исследовать не только ее религиозный идеал, но и то практическое влияние, которое этот идеал оказывал на жизненное поведение его адептов. Еще Монтескье сказал об англичанах, что они «превосходят все остальные народы мира в трех весьма существенных отношениях: в набожности, торговле и свободе».

«Не стояло ли их превосходство в области приобретательской деятельности в какой-нибудь связи с тем рекордом набожности, который признает за ними Монтескье?»—спрашивает М. Вебер, указывая тем самым то направление, в котором он будет искать разрешения ранее поставленного вопроса о причинах восприимчивости буржуазии к протестантизму. «Стоит только поставить вопрос именно так,—продолжает М. Вебер,—и перед нами встанет целый ряд возможных отношений, пока еще не вполне осознанных, а лишь смутно воспринятых. Наша задача и будет теперь заключаться в том, чтобы то, что сейчас проносится перед нашим умственным взором в неясных очертаниях, ф о р м у л и р о в а т ь с такой отчетливостью, какая вообще достижима при анализе неисчерпаемого многообразия, заключающегося в каждом историческом явлении» («RS.», 1, S. 29—30). Итак, предстоит вскрыть родство религиозного учения протестантизма с капиталистической идеологией. А для этого необходимо уяснить себе содержание этой последней, дать себе отчет в том, ч т о т а к о е «к а п и т а л и с т и ч е с к и й д у х».

Но «капиталистический дух» представляет собою «и с т о р и ч е с к и й и н д и в и д у у м», т.-е. «комплекс связей, которые существуют в исторической действительности и которые мы в понятии соединяем в одно целое, под углом зрения их к у л ь т у р н о г о з н а ч е н и я» («RS.», 1, S. 30). Такое историческое понятие М. Вебер считает невозможным дефинировать по схеме: «genus proximum, differentia specifica» и предпочитает уяснить его содержание в ходе исследования. Но для предварительной иллюстрации того, о чем будет итти речь, он приводит выписки из двух сочинений Вениамина Франклина: «Необходимые предостережения для тех, кто хотел бы разбогатеть» (1736) и «Советы

молодым купцам» (1748 [1]). Так как эти цитаты необходимы для понимания самого предмета исследования, то и мы также воспользуемся ими, как исходным пунктом нашего изложения дальнейшего хода мыслей Макса Вебера.

«Помни, что время — деньги, — говорит Франклин, — тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по 10 шиллингов, и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает у себя в комнате, должен, — если он расходует на себя всего только шесть пенсов, — учесть не только этот расход, но считать, что он истратил или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов. Помни, что кредит — деньги. Если кто-нибудь оставляет у меня еще на некоторое время свои деньги, после того, как я должен был заплатить их ему, то он дарит мне свои проценты или дарит мне столько, сколько я могу заработать при их помощи за это время. А это может составить значительную сумму, если у человека хороший и обширный кредит и если он умеет хорошо пользоваться им. Помни, что деньги по природе своей плодоносны и способны порождать новое. Деньги могут родить деньги, и их отпрыски могут породить еще больше и так далее. Пять шиллингов, пущенные в оборот, дают шесть, а если эти последние опять пустить в оборот, будет семь шиллингов три пенса и так далее, пока не получится сто фунтов стерлингов. Чем больше у тебя имеется денег, тем больше денег порождают они в обороте, так что выгода растет все быстрее и быстрее. Кто убивает супоросую свинью, тот уничтожает все ее потомство, вплоть до тысячного его члена. Кто изводит одну монету в пять шиллингов, то убивает (!) все, что она могла бы произвести: целые колонны фунтов стерлингов. Помни, что по пословице хороший плательщик — господин кошелька каждого человека. Тот, о ком известно, что он всегда аккуратно уплачивает в условленное время, может всегда занять у своих друзей деньги, которые им в данный момент не нужны. А это иногда бывает очень выгодно.

Наряду с прилежанием и умеренностью ничто не помогает в такой степени молодому человеку завоевать себе положение в жизни, как пунктуальность и справедливость во всех его делах. Поэтому никогда не задерживай взятые тобою взаймы деньги хотя бы на один час сверх условленного срока, чтобы гнев твоего друга не закрыл для тебя навсегда его кошелек.

Следует учитывать самые незначительные действия, оказывающие влияние на кредит. Удары твоего молотка, которые твой кредитор слышит в 5 часов утра и в 8 часов вечера, вселяют в него спокойствие на целых шесть месяцев; но если он увидит тебя за билльярдным столом или услышит твой голос в трактире в то время, когда ты должен был бы работать, то он на следующее же утро напомнит тебе о платеже и потребует свои деньги в тот момент, когда у тебя их не окажется.

Кроме того, аккуратность показывает, что ты помнишь о своих долгах, т.-е. что ты не только пунктуальный, но и честный человек, а это увеличивает твою кредитоспособность.

Берегись считать своей собственностью все, что мы имеешь, и жить соответствующим образом. В этот самообман впадают многие

[1]) Benjamin Franklin «Necessary hints to those that would be rich» (написано в 1736 г.) и «Advice to a young tradesman» (1748) Works, ed Sparks vol. II, p. 87.

люди, имеющие кредит. Чтобы избегнуть его, веди точный учет твоих издержек и поступлений. Если ты дашь себе труд обращать внимание на все мелочи, то это будет иметь следующий хороший результат: ты обнаружишь, какие изумительно маленькие издержки могут вырастать в огромные суммы, и ты заметишь, что можно было бы сберечь в прошлом, и что можно будет сберечь в будущем» (Franklin, Advice to a young tradesman, 1748).

За 6 фунт. стерл. годового процента ты можешь получить в пользование 100 ф. ст., если только ты известен, как человек умный и честный. Кто тратит без всякой пользы один грош в день, тот тратит бесплодно 6 ф. ст. в год, а это—плата за право пользования ста фунтами стерлингов. Кто ежедневно тратит часть своего времени стоимостью в один грош,—пусть это будет всего несколько минут,—тот теряет в общей сумме дней возможность использовать 100 ф. ст. в течение года. Тот, кто бесплодно растрачивает время стоимостью в 5 шиллингов, теряет 5 шилл. и мог бы с тем же успехом бросить их в море. А кто теряет 5 шилл., теряет не только эту сумму, но все, что можно было бы заработать, вложив ее в дело; а это могло бы составить к его старости довольно значительную сумму» (Benjamin Franklin, «Necessary hints to those that would be rich», написано в 1736 г.). Так проповедует моралист Вениамин Франклин. Как стала возможной моральная проповедь такого содержания? и что в этой проповеди делает ее проявлением «капиталистического духа»? Конечно, не стремление к наживе, не скупость и алчность; ибо эти черты сами по себе характерны как раз для хозяйственной идеологии докапиталистических эпох. Из них слагается этика традиционализма, с которым капиталистическому духу в его победоносном шествии пришлось вести жестокую борьбу. Две основные особенности проповеди Франклина делают ее классическим образчиком капиталистической идеологии: это—идея призвания, как цели жизни[1]), и сверхличная трансцендентная концепция наживы. Каждый человек должен выполнять свой долг; этот долг заключается в том, чтобы быть дельным работником в своей профессии, чтобы знать твердо свое место, свое призвание и работать во имя его и только во имя его, не покладая рук. Применительно к купцу и предпринимателю это понимание долга модифицируется следующим образом: следует работать в своей профессии для того, чтобы процветала человеческая деятельность данной профессии, т.-е. нужно наживать деньги для того, чтобы наживать еще деньги и т. д. Нажива денег—самоцель; «человек существует для приобретательства, которое является целью его жизни, а не приобретательство служит человеку, как средство удовлетворения его материальных потребностей» («RS.», 1, S. 35—36). На вопрос, для чего же «надо делать из людей деньги», В. Франклин, сам уже церковно неверующий, отвечает, однако, в своей автобиографии библейским изречением, которое ему часто повторял его отец—кальвинист: «Если ты увидишь человека дельного в выполнении своего призвания, то поставь его превыше королей»—«Приобретение денег, поскольку оно протекает в легальной форме, при современном хозяйственном строе является результатом и выражением деловитости человека в своем призвании, и эта деловитость составляет альфу и омегу всей морали

---

[1]) «Beruf».

Франклина» («RS.», 1, S. 36). Нажива денег, как самоцель, противопоставляется всякому непосредственному их потреблению, «освобождается от всяких эвдемонистических или гедонических точек зрения и становится по отношению к «счастью» или «выгоде» отдельного индивидуума чем-то совершенно трансцендентным и даже просто иррациональным». Итак, трансцендентное понимание наживы и Beruf'а тесно переплетаются в своеобразном хозяйственном этосе Франклина («RS.», 1, S. 35). «Это—рационализация во имя иррационального (с не капиталистической точки зрения. А. Н.) жизненного поведения». Ибо понятие «рациональный» многосмысленно. «Нечто является иррациональным не само по себе, а с определенной рациональной точки зрения. Для нерелигиозного человека иррационально всякое религиозное жизненное поведение, так же как для гедониста — аскетический образ жизни; но если мерить эти типы жизненного поведения по масштабу их собственной ценности, то они представятся, как различные виды рационализации жизни» («RS.», 1, S. 35, Anm. 1). Но именно поэтому развитие «капиталистического духа» нельзя рассматривать только как частичное явление в общем процессе развития рационализма. «Ибо жизнь можно рационализировать с весьма различных точек зрения и в очень различных направлениях». (Этот простой, но часто забываемый тезис М. Вебер рекомендует ставить во главу угла всякого исследования о рационализме). «Рационализм—историческое понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей» («RS.», 1, S. 62). Может существовать и существовал в действительности рационализм, враждебный «капиталистическому духу». «Нас интересует здесь происхождение как раз иррациональных элементов понятия Beruf» («RS.», 1, S. 62). С точки зрения личного счастья, конечно, совершенно иррациональна та мотивировка, которою современный капиталист мог бы обосновать смысл своей бесконечной погони за наживой: а именно—что он не может жить без своего дела и постоянной работы в нем. Ибо такая мотивировка означает в сущности, что человек живет для своего дела, а не наоборот. А между тем «идеально-типический» капиталистический предприниматель не имеет, собственно говоря, почти никакого личного удовлетворения, кроме «иррационального ощущения хорошо исполненного призвания» («RS.», 1, S. 55). (Стремление к власти над людьми свойственно, по мнению Вебера, лишь немногим романтикам и поэтам среди капиталистов и является, так же как и стремление к роскоши и личному богатству, признаком декаданса, проявлением упадка капиталистической идеологии). Современный капиталист лишен всяких остатков религиозности, так же как и Франклин уже был лишен их. В наше время капиталистическая идеология является лишь продуктом непосредственного приспособления к потребностям капиталистического хозяйства и мировоззрение здесь не при чем. «Капиталистический дух нашел в современном капиталистическом предприятии наиболее адэкватную себе форму, так же, как капиталистическое предприятие нашло в нем наиболее адэкватную своим потребностям духовную движущую силу» («RS.», 1, S. 49). Но в эпоху возникновения «капиталистического духа» его связь с потребностями хозяйственного развития была значительно сложнее; она была опосредствована религиозными мотивами.

Откуда взялось в самом деле это «иррациональное ощущение исполненного долга»? И не было ли оно в свое время гораздо более осознанным и рациональным, чем теперь? Как об'яснить, что в Массачузете XVIII в. и в некоторых американских колониях XVII века уже сложилась капиталистическая идеология, несмотря на то, что там господствовали мелкобуржуазные отношения, крупные промышленные предприятия почти отсутствовали, банки были лишь в зародыше, и всей экономике этих колоний постоянно грозил натурально-хозяйственный коллапс? «И как об'яснить исторически, что в центре капиталистического развития тогдашнего мира, во Флоренции XIV—XV вв., в этом рынке денег и капиталов всех крупнейших политических сил, считалось нравственно сомнительным или только терпимым то, что рассматривалось, как содержание нравственно похвального и даже обязательного образа жизни в Пенсильвании XVIII в.? («RS.», 1, S. 60). Другими словами: почему во Флоренции, в этом крупном банковском центре, католические богословы только терпимо относились к деятельности купцов, а церковь хотя и шла навстречу материально связанным с нею денежным силам итальянских городов, но считала именно «дух приобретательства» **позорным**. На все эти вопросы Вебер ищет ответа в истории и содержании тех религиозных мотивов, которые были формирующими моментами иррациональных составных частей капиталистической идеологии. При этом он формулирует свою основную точку зрения на роль и значение этих мотивов следующим образом: «Этика, коренящаяся в религии, обещает за обусловленное ею поведение **психологические премии** (не экономического характера), которые являются чрезвычайно действительными до тех пор, пока жива религиозная вера... Лишь постольку, поскольку эти премии действуют и притом,—что самое главное,—лишь в том, уклоняющемся от **учения** богословов **направлении**, в котором они действуют, религиозная этика приобретает самостоятельное влияние на жизненное поведение и через него на хозяйство» («RS.», 1, S. 40, Anm. 1 zur S. 38). Однако эти психологические премии могут быть весьма различны. Реформация создала своеобразные премии, незнакомые католичеству,—премии за мирскую работу человека в его Beruf'е. Она чрезвычайно усилила нравственное ударение именно на этой работе и тем самым создала самое понятие Beruf'а в современном его значении. В теперешнем немецком слове «Beruf», как и в английском «calling», означающем и профессию, и призвание одновременно, звучит на-ряду с другими мотивами и религиозный мотив—представление о поставленной богом **задаче**. Подобное понятие Beruf'а отсутствовало, как у католических народов, так и у народов классической древности; поэтому почти во всех древних и решительно во всех новых языках нет соответствующего слова для обозначения этого понятия. Лишь в древне-еврейском и латинском языках имеются слова, приближающиеся по своему значению к немецкому «Beruf». То, что на немецком языке обозначается этим словом, т.-е. «длительная деятельность человека в какой-либо профессии, которая обычно является для него вместе с тем и источником дохода, а тем самым длительной экономической основой его существования, на латинском языке выражают, наряду с бесцветным словом: «opus» и слова: «officium», «munus» и «professio» («RS.», 1, S. 64, Anm. 1

zur S. 63). Эти последние термины по своему этическому содержанию нередко приближаются к немецкому «Beruf»; но глубокая разница между ними и понятием «Beruf» заключается в том, что они лишены всякой религиозной окраски и имеют исключительно посюсторонний смысл.

Первую религиозную концепцию Beruf'a дал Лютер.

Но и у него это понятие все-таки оставалось до известной степени традиционалистски-окрашенным. По Лютеру «Beruf» – это то, что человек должен принимать, как божеское установление, которому он должен пассивно подчиняться. Эта идея даже перевешивает у Лютера представление о Beruf'e, как о главной и единственной задаче человеческой жизни, активное разрешение которой в процессе неустанного труда задано богом. Дальнейшее развитие ортодоксального лютеранства еще усилило это пассивное толкование понятия «Beruf». Правда, и такое толкование уже внесло нечто новое, но это новое носило чисто-негативный характер: лютеранская концепция Beruf'a лишь уничтожила примат аскетического долга над мирскими обязанностями, но она не была враждебна проповеди послушания по отношению к властям и пассивного приятия данной житейской обстановки. Только кальвинизм и пуританство покончили с последними остатками традиционализма в толковании понятия Beruf'a и создали такую его концепцию, которая послужила религиозной основой капиталистической психологии и идеологии. Это не значит, конечно, что Кальвин или основатели пуританских сект (Менно, G. Fox, Wesley) сознательно ставили себе целью пробуждение «капиталистического духа». Ибо им были чужды не только капиталистические интересы, но и чисто-этические программы. «Исходным пунктом их жизни и деятельности было спасение души, — говорит М. Вебер. — Их этические цели и практические результаты их учения все коренились именно в этом исходном пункте и были лишь следствиями чисто-религиозных мотивов»... Но «культурные воздействия реформации явились в значительной мере, как непредвиденные и нежелаемые самими реформаторами последствия их работы; они часто были очень далеки от того, что проносилось перед умственным взором реформаторов, а иногда были и прямо противоположны их намерениям». «Наше исследование, — прибавляет М. Вебер, — могло бы послужить скромным вкладом по вопросу о том, как вообще действуют идеи в истории, и могло бы дать материал для конкретной иллюстрации этого процесса» («RS.», 1, S. 82). Это заявление М. Вебера совершенно законно: ибо в следующей за ним части своей работы он дает блестящую характеристику того, как идеи пуританства сыграли огромную роль в истории, превратившись постепенно в свою собственную противоположность под давлением потребностей экономического развития.

М. Вебер ставит в связь с происхождением «капиталистического духа» следующие направления протестантизма: 1) кальвинизм, получивший в XVI—XVII вв. распространение в Нидерландах, Англии и Франции; 2) пиэтизм, выросший на почве кальвинизма в Англии и Голландии и в конце XVII века слившийся в лице своего немецкого представителя Spener'a с лютеранством; 3) методизм, возникший внутри англиканской церкви в середине XVIII в.; 4) перекрещенство и вышедшие из него секты. Всем этим направлениям свойственны были аскетиче-

ские черты; и все-таки они не были резко отграничены не только друг от друга, но даже и от не-аскетических церковных учений реформации: кальвинизм и перекрещенство, в начале враждебно противостоявшие друг другу, в конце XVII в. тесно соприкоснулись в баптизме, и уже в английском индепендентстве между ними существовал целый ряд переходов, сближавших их друг с другом. Практическая нравственность всех этих направлений была одинакова. И все-таки необходимо изучить те различные догматические корни ее, которые впоследствии стали отмирать, но в начале имели большое значение. Только их изучение дает возможность понять, до какой степени вся религиозная и практическая этика протестантов определялась идеей потустороннего и как эта идея, модифицируясь в ходе развития, привела к неожиданным психологическим результатам, которые продолжали оставаться в силе и после смерти самой идеи. Ибо хотя религиозное переживание, как и всякое иное, по природе своей иррационально, тем не менее очень важно знать, какова та система мыслей, которая направляет эти переживания по определенному руслу. Не религиозная догма сама по себе интересует Макса Вебера, а ее влияние на иррациональные элементы протестантизма; эти последние в их практическом проявлении стоят в центре его внимания. М. Вебер изучает все намеченные выше направления протестантизма, но так как религиозная и хозяйственная этика каждого из них представляет собою лишь более или менее ослабленную вариацию того основного лейт-мотива, который яснее всего звучит в кальвинизме, то мы ограничимся здесь характеристикой этого последнего.

Как известно, самой характерной особенностью кальвинизма является учение о предопределении. М. Вебер задается вопросом, в чем заключалось историческое значение этого догмата, как он произошел и каково его содержание[1]). Исходным пунктом кальвинистского учения о предопределении является своеобразная концепция бога и мира. Эта последняя в свою очередь об'ясняется своеобразием кальвинизма, как активной религии спасения. В основе кальвинизма лежит представление о том, что человек может действовать в жизни, надеясь на всемогущую об'ективную силу бога, являющегося источником всего. И у Кальвина, и у Лютера в начале их религиозного развития было два представления о боге: милосердный спаситель нового завета как-то сочетался у них с деспотическим «Deus absconditus»; но в то время как у Лютера первый вытеснил в конце концов второго, у Кальвина, наоборот, победил второй. Его победа имела огромное значение для дальнейшей эволюции кальвинизма. Кальвинистский бог — трансцендентное существо, абсолютно свободное в своей воле, которая понятна людям лишь настолько, насколько он этого хотел. Почему он хотел так, а не иначе, людям никогда не может и не должно стать понятным. Всякие попытки в этом направлении — дерзость, богохульство и грех. Бог действует по своим особым законам, свойственным его непостижимой для нас сущности. Он открывает нам лишь фрагменты вечной истины; мир противостоит

---

[1]) Источниками для характеристики кальвинизма ему служат: „Westminster Confession“, 1647 г., и богословские трактаты Bailey, Ричарда Бакстера, Биньяна и др.

богу, как дело его рук, и изучение этого мира может открыть людям те частицы божественной истины, которые бог хотел сделать доступными их пониманию: по делам творца можно познать его величие, но лишь в той мере, в какой он сам хотел этого. Поэтому кальвинизм не ставит никаких границ свободному естественно-научному исследованию природы. По той же причине богу угодно и устроение социального космоса, в котором живут люди: ибо он создал мир и людей исключительно для своей славы, для прославления себя, и потому ему угодна деятельность людей, направленная к совершенствованию людского общежития. Но все сотворенное людьми само по себе несовершенно: богу угодна лишь деятельность, направленная к усовершенствованию того, что является делом рук людских, но не самые ее результаты. Ибо в этой деятельности выражается стремление человека к совершенству, к богу; у человека нет способов иначе проявить его, как путем работы в этом несовершенном, греховном людском космосе. Но, работая в нем, он должен помнить, что работает не для него, а во имя других, высших целей. Всякое превращение социальной деятельности в самоцель есть греховное обожествление рукотворного. В этом противопоставлении трансцендентного, самовластного, самодержавно-деспотического бога погрязшим в грехе людям и их несовершенным творениям уже заключен собственно in nuce весь догмат предопределения. Наша мысль станет еще более ясной, если мы вспомним, что кальвинизм, ведь, представляет собою одну из религий спасения души, а, следовательно, этот грозный деспотический бог должен каким-то образом выступить в роли спасителя этих несовершенных греховных людей, которых он по непостижимой для них причине создал таковыми. Как же мыслимо превращение этого бога в Спасителя? Вот этот логический скачек и выполняет догмат предопределения.

«Для проявления своего величия,—читаем мы в «Westminster Confession» (гл. III, Nr. 3),—бог одних предназначил (predestinated) к вечной жизни, а других—к вечной смерти. Тех людей, которых бог предназначил к жизни, он избрал еще до основания мира для вечного блаженства во Христе, и сделал он это по вечным и неизменным основаниям, во исполнение своего таинственного решения и свободного хотения своей воли» (Nr. 5). Итак, вот каким образом грозный бог обращается в спасителя: он — спаситель лишь для некоторых, для тех, кого он — совершенно произвольно и по непостижимым соображениям — избрал для вечной жизни, т.-е. для потустороннего блаженства. Остальных он проклял и осудил. Он сделал это не за грехи или заслуги людей, а просто потому, что так хотел. Мало того: он не дал людям никаких средств для приобретения избранности и даже не указал никаких признаков, по которым человек мог бы судить о том, избран он или проклят, и мог бы отличить избранных от осужденных среди своих спутников на жизненном пути. Ни проповедник, ни церковь, ни крещение, ни исповедь не могут служить орудием спасения: к церкви принадлежат, ведь, и осужденные. Правда, «вне церкви нет спасения», но это не значит, что церковь способна стать его орудием или дать уверенность в избранности. Каждый верующий должен принадлежать к церкви лишь для того, чтобы не противиться воле божией: ибо бог во славу свою создал и церковь и опять-таки для той же цели заставил осужденных принадлежать к ней на-

равне с избранными. Удостовериться в своей избранности здесь, в течение мирской, земной жизни вообще нельзя никоим образом: ведь, эта избранность относится к потусторонней жизни, а потому дерзко было бы и помышлять о том, чтобы приоткрыть завесу потустороннего мира и проникнуть в тайные решения бога. Даже Иисуса Христа далеко не каждый христианин может считать спасителем и искупителем своих грехов: ибо Христос умер только за избранных.

Ближайшим психологическим результатом этой суровой богословской концепции явилась исключительная, дотоле неслыханная, внутренняя от'единенность индивидуума («RS.», 1, S. 93).

Каждый христианин одиноко идет по своему пути навстречу вечному спасению или вечной гибели. Уже эта, так сказать, первичная концепция учения о предопределении имела важные последствия в области практической этики. Она создала, во-первых, очень своеобразное отношение верующего к окружающим его людям, а, во-вторых, оригинальное толкование понятия «Beruf». Человек, считающий себя верующим христианином, должен надеяться только на бога и отнюдь не полагаться на людей: «проклят тот, кто надеется на людей» — это изречение Иеремии сочувственно цитирует Spangenberg («Idea fidei fratrum») (M. Weber, «RS.», 1, S. 96, Anm. 3) [1]. Наряду с таким своеобразным человеконенавистничеством на христианской подкладке и в тесном сплетении с ним резко выступает прославление неустанной работы христианина в своем Beruf'е. Мы уже знаем, что богу угодно устроение рукотворного; но это устроение должно происходить методично, систематически и притом носить чисто-деловой и безличный характер, т.-е. оно должно протекать в рамках определенного «Beruf»: ибо иначе ему грозит опасность превратиться из работы «ad majorem Dei gloriam» в деятельность, направленную к устроению социального космоса во имя его собственных задач, т.-е. в «Kreaturvergötterung». Как видим, здесь не бог существует для человека и его спасения, а наоборот—человек для бога и его славы.

Но эти две особенности кальвинистской этики, только что отмеченные нами, еще безмерно усилились и заострились после того, как догмат предопределения пережил некоторую эволюцию.

В эпоху реформации интересы потустороннего мира оказывали могущественное воздействие на психику религиозного человека. Как же могла выносить широкая масса верующих пуритан суровую богословскую концепцию, которая не давала даже возможности избранным сознавать себя таковыми в отличие от осужденных? Кальвин считал себя орудием бога и был уверен в своей избранности. Но не у всех могла быть такая прирожденная уверенность, и учение о предопределении осталось бы религией для немногих и не сыграло бы той крупной исторической роли, которую ему суждено было сыграть, если бы не был поставлен и разрешен вопрос

---

[1]) Любовь к ближнему должна служить лишь прославлению бога, а не того, что рукотворно: поэтому, любя ближнего, следует заботиться не столько о личном счастье этого ближнего, сколько о том, как бы лучше угодить богу. Этот ход мыслей привел к следующему тезису, толкующему любовь к ближнему таким образом, что она превращается в свою прямую противоположность: «добрые дела, совершаемые для какой бы то ни было иной цели, кроме прославления бога, греховным» («Hansred Knollys Konfession», ch. XVI. «RS.», 1, S. 100, Anm. 2).

о том, как можно приобрести сознание своей избранности. Конечно, в самой постановке этого вопроса заключается уже известное смягчение догмата предопределения, но она отнюдь не означает отказа от него; ибо новая концепция этого догмата гласит: нельзя приобрести избранность, нельзя даже точно и раз навсегда удостовериться, избран ты или нет, но можно приобрести сознание избранности, которое равняется не знанию, а скорее ощущению своей угодности богу. Это ощущение и есть «certitudo salutis» кальвинизма второй формации; приобретение этого ощущения сделалось жизненной целью верующих кальвинистов. В кальвинистской богословской литературе были намечены два способа достижения «certitudo salutis». Первый способ заключался в следующем: каждому верующему предписывается, в качестве его религиозного долга, считать себя избранным, а все сомнения толковать, как дьявольские искушения. В постоянной, непрекращающейся борьбе с этими искушениями, в их непрестанном преодолении и достигается религиозно-этическое оправдание самого сознания избранности. Этим путем пошли так наз. «святые», которые рассматривали свою избранность, как своего рода сословное качество (здесь аналогия с «сословием» аскетов в католической церкви). Но гораздо большее историческое значение имел второй способ достижения «certitudo salutis»,—при помощи неустанной работы в своей профессии. К этому способу богословская мысль кальвинизма пришла следующим путем: божия церковь, церковь избранных незрима. Но общение бога с избранными все же происходит, и притом оно может происходить в двух формах: избранные могут служить либо сосудами божества, либо его орудиями. Лютер склонен был представлять себе общение с богом в первой форме, но Кальвин решительно отверг ее на том основании, что «finitum non est capax infiniti». Бог лишь проявляет себя в избранных, действует в них и через них. «Их деятельность проистекает из веры, данной им в силу милости божией, а эта вера в свою очередь обнаруживает свое божественное происхождение в характере той деятельности, которая из нее проистекает» («RS.», 1, S. 108). Из библии и отчасти из самого миропорядка можно почерпнуть некоторые указания на то, какие именно дела угодны богу. Конечно, никакими, даже самыми «богоугодными делами» нельзя себе купить вечное блаженство; но при их помощи можно освободиться от страха за него. Для этого необходим систематический самоконтроль своего ощущения избранности, но не пассивный, а активный контроль: не исповедь Лютера, время от времени возобновляющая утерянное или восстановляющая поколебленное сознание избранности, а каждодневное практическое разрешение одного и того же вечного вопроса: «избран я или нет?» в самом процессе систематической работы во славу божию. Все, что делается здесь, на земле, делается для потусторонних целей и только при их свете получает смысл; но именно поэтому вся земная деятельность должна быть рационализирована до последней степени, ибо только тогда она сможет выражать то стремление рукотворного к совершенству, которое угодно богу. Бог требует делания добра, возведенного в систему («RS.», 1, S. 114), превращенного в идеал земного угождения потустороннему богу. Поэтому один единственный грех уничтожает все. Все делается во славу божию («omnia in majorem Dei gloriam»), и каждый день

верующий член незримой божией церкви должен спрашивать себя: «избран ли я?» и отвечать на этот вопрос: «да, я делаю угодное богу,—ergo, я избран». Это—декартовское: «cogito ergo sum», перенесенное в этическую сферу («RS.», 1, S. 115).

Итак, в учение о предопределении привнесен был современем новый мотив: доказательства, испытания своей избранности. Уже Августин высказал по преданию следующую мысль: «Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris» («RS.», 1, S. 111, Anm. 1), и эта мысль mutatis mutandis была воспринята кальвинистами. Логически из догмата предопределения можно было бы вывести фатализм. Но психологически вышло нечто, противоположное ему и именно благодаря идее испытания избранности («Bewährung»): «как раз в отказе от фатализма избранные (electi) доказывают и испытывают свою избранность» («RS.», 1, S. 111, Anm. 4). Эта идея испытания избранности прочно сохранилась в психологии протестантских народов; отзвуки ее ясно слышатся в следующем изречении Goethe: «Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weisst gleich, was an dir ist.— Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages». Это совпадение неудивительно: Гете, ведь, жил в эпоху роста промышленного капитализма, а учение об испытании избранности посредством работы в Beruf'е, как мы скоро увидим, вполне отвечало потребностям капиталистического развития.

Охарактеризованную выше религиозную этику кальвинизма М. Вебер называет мирским аскетизмом. Основные особенности этой этики: преодоление «status naturae» путем передачи себя в руки божии, систематическая работа во славу божию, преобладание постоянных мотивов психики над искусственно-подавляемыми аффектами,—все эти особенности свойственны всякому аскетизму, в том числе и католическому вне-мирскому аскетизму. Ведь каждый католический монах воспитывался, как работник божий. Но глубокая пропасть лежала между католическим и пуританским аскетизмом именно в том направлении, что кальвинисты были монахами, оставаясь в миру. Если католики из монахов делали божьих работников, то кальвинисты, наоборот, божьих работников превращали в монахов. Их «избранные», становясь аскетами и оставаясь в миру, проникались ненавистью и презрением к своим ближним, не умевшим в процессе аскетического труда и самоконтроля дать доказательства своей избранности. «Бог помогает тому, кто сам себе помогает» — этот девиз сделался основным нравственным принципом их отношений к людям. Да и самый контроль своей избранности выливался в неслыханно мирские формы. Место исповеди заняли религиозные дневники, которые должны были содержать точный отчет об отношениях между верующим и богом, причем Бакстер и Биньян сравнивали их с отношениями между кредитором и должником... И над всем этим тяготел Дамоклов меч потусторонней осужденности, которая уж наверное грозит всякому, не умеющему доказать свою кредитоспособность по отношению к богу... Эта идея предопределенности «потусторонней» жизни — резко отличает кальвинистское предопределение от магометанского фатализма: в исламе считалась предопределенной вся земная жизнь человека; поэтому магометанская судьба напоминает греческую «Мойру», и практическим последствием магометан-

ского фатализма могла быть лишь военная, рыцарская храбрость, но отнюдь не рационализация жизни («RS.», 1, S. 102. Anm. 2). Между тем кальвинист в земной жизни свободен: предопределена только потусторонняя его жизнь; но она бросает огромную тень на всю его земную жизнь, которая становится лишь приготовлением к потусторонней участи. «Рационализация жизненного поведения в миру под знаком потустороннего, — говорит М. Вебер, — была последствием концепции Beruf'a, созданной аскетическим протестантизмом. Христианский аскетизм, в начале убегавший от мира в уединение, уже господствовал в форме церкви над миром, отрекаясь от него в стенах монастыря. Но при этом он оставлял в неприкосновенности естественный, непринужденный характер мирской повседневной жизни. Теперь он вступил на житейское торжище, захлопнул за собою ворота монастыря и принялся пропитывать своей методикой как раз мирскую повседневную жизнь, преобразуя ее в рациональную жизнь в миру, но не от мира сего и не для этого мира» («RS.», 1, S. 163).

В своей характеристике тех изменений, которые претерпели религиозные идеи пуритан в ходе дальнейшего развития и которые сыграли большую роль в формировании капиталистического духа, М. Вебер исходит из аскетического движения второй половины XVII века. Он хочет дать представление о том, каковы были идеи, господствовавшие в этом движении накануне превращения религиозного мирского аскетизма в капиталистический утилитаризм. Этим об'ясняется и выбор источников: ибо по этой причине Вебер оставляет в стороне постановления гугенотских синодов и баптистскую литературу, сосредоточивая свое внимание преимущественно на английском пуританине XVII в. Ричарде Бакстере (1615—1691), признанном богослове того времени, вышедшем из кальвинизма, и привлекая лишь для параллели трактаты, представителя пиэтизма Spener'a, квакера Barclay и др.

Во многих богословских трактатах пуритан XVII в., особенно в работах Бакстера, очень сильны «антимаммонистические тенденции»; учение Бакстера с капиталистической точки зрения, разумеется, должно казаться отсталым. «Но,—говорит М. Вебер,— я как раз и хочу показать, как, несмотря на «антимаммонистическое» учение, дух этой аскетической религиозности,— точно так же, как и в монастырском хозяйстве,—породил экономический рационализм потому, что эта религиозность премировала самое главное—аскетически обусловленные, рациональные импульсы поведения» («RS.», 1, S. 165, Anm. 3). Запомнив хорошенько эту, весьма существенную оговорку, последуем за М. Вебером.

Основной лейт-мотив всех рассуждений Бакстера — работа. Она выполняет две одинаково важные функции: 1) дает в руки человеку могучее орудие против всяческих плотских (в том числе и сексуальных) искушений и 2) делает осмысленным земное странствие верующего, становясь самоцелью, а тем самым и основной целью его жизни. Выполняя свою первую функцию, работа оберегает верующего от опасности впасть в «status naturae», в обожествление рукотворного. Ибо наслаждение земными радостями ради наслаждения ими — величайший грех: греховно «искусство для искусства», эротика во имя эротики, богатство для богатства. Греховно и инстинктивное бессознательное стремление к этим зем-

ным радостям. Греховна любовная страсть, ведущая к бездеятельному наслаждению радостями чувства и чувственности; но законный и степенный брак на всю жизнь, брак не по любви и не по расчету, а по рассудку—угоден богу, ибо он становится средством прославления бога путем усиленного производства здорового и работящего потомства; жизнь в таком браке тоже превращается в один из видов работы во имя божие и во славу божию; недаром сказано: «плодитесь и множитесь». Точно так же наслаждение богатством, «почивание на лаврах» приобретенного или неумеренное расходование его для личных надобностей греховно; но методический труд по приобретению богатства угоден богу. Ибо потребление богатства отрывает от стремления к святой жизни: «вечный покой святых» возможен лишь в потустороннем мире; в земной жизни покой — не признак святости, а, наоборот, знамение греховности и осужденности; тот, кто «почиет на лаврах», тем самым показывает, что он не принадлежит к числу избранных, что он охотно поддается искушению заменить тяжкий труд прославления бога делами своими—гораздо более легким трудом обожествления рукотворного. Греховно стремление к барышу ради барыша; но это же самое стремление, как средство прославления бога и служения ему, свято. Если верующему и разрешается иногда «погружаться в искусства, в науки, предаваться мечтам и страстям» (ибо слаб человек), то это во всяком случае не должно ничего стоить. Человек, ведь, только управитель божьего имущества и не должен расточать его иначе, как во славу божью. Некогда было сказано: «отдайте кесарю кесарево, а богу—божье». Ничто не может быть столь враждебно пуританству, как эта евангельская формула. Нет на свете ничего, что принадлежало бы кесарю; все—и сам кесарь, и царство его — принадлежит богу; «отдайте богу и божье, и кесарево, ибо все—божье»—так можно было бы перефразировать в пуританском духе евангельское изречение. Но отдавать себя богу нужно, оставаясь в миру и работая в нем, ибо бог так хотел: он поставил слабых людей блюстителями своего великого дела и обратился к ним не с христианской, а с грозной заратустровой заповедью: «Werdet hart!». И главное: «Arbeitet hart». Каждый час должен принадлежать богу. Потеря времени—величайший грех. «Отсутствие желаний на земле недостижимо»,—говорит один из пуританских богословов. — «и оно недостижимо именно потому, что бог не хотел этого» («RS.», 1, S. 166, Anm. 2). Поэтому следует не избегать желаний, а направлять их в сторону, угодную богу, т.-е. работать. Здесь работа, как видим, становится уже самоцелью. Воздержание от плотских искушений—эта первая функция работы—создало единообразный стиль жизни, привело все к одному знаменателю: «Та могучая тенденция к униформированию всего стиля жизни, которая ныне вызывается капиталистическими интересами стандартизации производства,—говорит М. Вебер,—имеет свою идеальную основу в отрицании «обожествления рукотворного» («RS.», 1, S. 187—188).

Работа хорошо выполнила свою первую функцию: служить оградой от земных вожделений: она зажала в железные тиски аскетического долга личное потребление. Но, пожалуй, еще важнее была вторая ее функция: ибо работа, как самоцель, развязала руки безграничному производству ради производства. Все, что способствовало личному

потреблению, признавалось греховным обожествлением рукотворного; все, что развивало и толкало вперед производство, снабжалось религиозной премией — сознанием избранности, об'являлось богоугодным делом и священной обязанностью верующего. «Собственность считалась одиозной в феодально - сеньериальной форме ее потребления, но не сама по себе» («RS.», 1, S. 176, Anm. 3). Изречение апостола Павла: «не трудящийся да не ест», которое Фома Аквинский толковал в духе необходимости работы для поддержания жизни общества и его членов, Бакстер относил не к целому, не ко всему роду человеческому, как таковому, а к каждому индивидууму, каково бы ни было его имущественное и социальное положение. И богач должен трудиться; его богатство отнюдь не освобождает его от выполнения заповеди ап. Павла: и он не должен есть, не работая; пусть он материально не нуждается в заработке. но в религиозном отношении труд так же необходим ему, как и бедняку. Ибо для всех без различия бог приготовил Beruf, и работа в нем — веление, исходящее от бога и предписывающее индивидууму действовать во славу божию, «Этот как будто бы незначительный нюанс, — говорит М. Вебер, — имел очень серьезные психологические последствия и был связан с дальнейшим развитием того провиденциального толкования экономического космоса, которое было свойственно уже схоластике» (RS.», 1, S. 172). Уже Фома Аквинский считал разделение труда и деление общества на профессиональные группы проявлением божественного мирового плана. Но, по мнению Фомы А., люди включены в этот космос чисто случайно, «ex causis naturalibus». Для Лютера пребывание каждого индивидуума в том положении. в которое его поставил бог, стало религиозным долгом. По учению пуритан провиденциальную цель разделения труда можно узнать по его плодам. О них Бакстер распространяется «высоким штилем», напоминающим апофеоз разделения труда у Ад. Смита. «Вне определенного Beruf'a,—говорит Бакстер,—человеческий труд является лишь непостоянной и случайной работой, и человек больше времени тратит на лень, чем на работу»; «тот, кто работает в Beruf'e, выполняет свою работу в известном порядке, в то время как другие находятся в состоянии постоянной запутанности, и их дела не знают ни времени, ни места; «поэтому определенный Beruf — самое лучшее для всякого человека» («RS.», 1, S. 174). Можно, конечно, работать одновременно в разных Beruf'ах и даже менять свой Beruf. Но это позволительно лишь в том случае, если делается с богоугодными намерениями, т.-е. с целью совместить несколько наиболее полезных Beruf'ов или взяться за новый Beruf, который представляется более полезным, чем прежний. «Полезность данного Beruf'a и его соответствующая богоугодность,—говорит М. Вебер,— измеряется, правда, в первую голову нравственными масштабами, а затем степенью важности для общества тех благ, которые производятся в этом Beruf'e; но в качестве третьего и практически самого важного критерия выступает частно-хозяйственная его доходность» («RS.», 1, S. 175). В пуританской литературе неоднократно подчеркивается, что бог нигде не повелевает любить ближнего больше, чем самого себя; он заповедал лишь любить ближнего, как самого себя. А, следовательно, существует и долг любви к самому себе. Так, напр., если кто-нибудь знает, что сумеет лучше распорядиться своим имуществом, чем его ближний,

а, значит, и лучше употребить его во славу божию, то долг любви к ближнему отнюдь не может предписать ему отдать этому ближнему свое имущество («RS.», 1, S. 175, Anm. 2). «Если бог указует вам путь, на котором вы без ущерба для вашей души или для других можете законным образом нажить больше, чем другим путем,—говорит Бакстер,—и если вы отклоняете это указание божье и выбираете менее выгодный путь, то вы убиваете одну из целей вашего призвания, отказываетесь быть управляющим бога и принимать его дары, для того, чтобы иметь возможность употребить их для него, буде он того потребует. Не для плотского наслаждения и греха, но для бога должны вы работать, чтобы быть богатыми» («RS.», 1, S. 176)[1]. Этот утилитаризм явился психологическим последствием безличного толкования любви к ближнему, о котором была речь выше: экономический космос создан богом во славу божию, и поэтому, поскольку принимаются во внимание и посюсторонние цели, бог хочет благополучия целого, безличной выгоды. Мы видели уже, как эта безличная выгода сочетается с личной путем привнесения потусторонних целей и утверждения их примата и господства над целями посюсторонними. Правда, эта личная выгода тоже носит безличный и вначале чисто религиозный характер: приобретение личного богатства во имя безличных и сверхличных целей (устроения социального космоса и служения богу), является платой за вечное блаженство в потустороннем мире. Но в ходе дальнейшего развития эти религиозные корни утилитаризма стали постепенно отмирать, а параллельно с этим отмиранием безличный, абстрактный характер приобретательской деятельности все более и более становился одним из принципов капиталистического производства. На переходной стадии этого процесса «провиденциальное толкование шансов прибыли стало лишь этически преображать интересы делового человека (Geschäftsmensch), точно так же, как резкое подчеркивание аскетического значения определенного Beruf'а стало служить лишь средством этического преобразования современного чиновничества» («RS.», 1, S. 178). Этот процесс начался, как мы знаем, с религиозного апофеоза работы. Но на смену апофеозу труда пришел апофеоз наживы. Та мысль, что человек—управляющий божьего имения, в ходе капиталистического развития конкретизировалась следующим образом: человек- «машина для приобретательства»; чем больше имущество, тем сильнее ответственность перед богом. Параллельно с этой эволюцией идей шла эволюция капиталистических отношений: хозяйственная жизнь предприятия становилась независимой от личного хозяйства предпринимателя; частный капитал резко отделялся от капитала, вложенного в дело; этот процесс превращения человека в слугу капитала сопровождался в религиозной области представлением о «деле», о «предприятии», как о «corpus mysticum». Человек, все более и более превращавшийся из управляющего на службе у бога в машину на службе у капитала, должен был выполнять какой-то

[1]) Богатство, как результат выполнения профессионального долга, призвания, не только этически дозволено, но даже обязательно. Притча о том рабе, который зарыл свой талант в землю, казалось, прямо говорила именно об этом. Хотеть быть бедным с точки зрения пуританина то же самое, что хотеть быть больным.

категорический императив, который становился тем иррациональнее, чем дальше заходило отмирание религиозных его корней. «Основное положение аскетизма: «entsagen sollst du, sollst entsagen», — говорит М. Вебер, — в капиталистической его форме звучало так: erwerben sollst du, sollst erwerben» (RS.», 1, S. 190, Anm. 1). Мирской аскетизм привел к психологическим последствиям, которые оказались противоположными его собственным исходным точкам зрения, и в то же время вытекали из них с такою логической необходимостью, что даже на этих последствиях лежит яркая печать их аскетического происхождения. Капитализм, конечно, секуляризировал в конце концов мирской аскетизм, который, по удачному замечанию М. Вебера, своей эволюцией как бы иллюстрирует справедливость известного изречения Гетевского Мефистофеля, с той только разницей, что аскетизм хотел добра, а создал зло! «Aber hier war nun die Askese die Kraft, die stets das Gute «will und stets das Böse schafft—das in ihrem Sinn Böse: den Besitz und seine Versuchungen» («RS.», 1, S. 191—192). Образование капитала путем принудительной аскетической бережливости («RS.», 1, S. 192)—вот результат мирского аскетизма! Этого ли хотели его первые пророки и проповедники? Конечно, Кальвин и первые кальвинисты и не помышляли об этом. Но уже у Биньяна (1628—1688) находим следующую аргументацию: «надо сделаться религиозным, чтобы стать богатым», ибо почему человек стал религиозным, безразлично» («RS.», 1, S. 197, Anm. 1). Таким образом, к мирскому аскетизму более поздней поры, парафраз изречения Мефистофеля приложим лишь в том смысле, что он стремится к религиозному освящению приобретательства, а создает в конечном счете совершенно иррелигиозный буржуазный этос. Это понимал и от этого предостерегал верующих основатель секты методистов, богослов XVIII столетия Джон Веслей (John Wesley, 1703—1791). «Я опасаюсь того,—писал он,—что чем больше растет богатство, тем все уменьшается значение религии. Поэтому я не вижу, как по всему ходу вещей могло бы стать возможным длительное пробуждение истинной религиозности. Ибо религия неизбежно должна порождать усердие в труде и бережливость, а эти качества не могут произвести ничего иного, кроме богатства. Но с увеличением богатства растут гордость, страсти и любовь к мирскому во всех ее формах. Как же возможно при таких условиях, чтобы методизм, т.-е. религия сердца, сохранился в своем теперешнем состоянии цветущего дерева? Методисты везде становятся прилежными и бережливыми: следовательно, их имущество растет. А соответственно растут и их гордость, страсти, плотские и мирские наслаждения, высокомерие в жизни. Форма религии остается, но дух ее постепенно исчезает. Неужели нет никакого способа задержать этот продолжающийся упадок чистой религии? Мы не должны препятствовать людям быть прилежными и бережливыми. Мы должны предостеречь всех христиан, чтобы они все-таки наживали и сберегали то, что они могут, т.-е. в результате становились богатыми». Вслед за тем Веслей предостерегает приобретателей от скупости и советует им не только наживать, но также и давать все, что они могут» (RS », 1, S. 196—197). Как видим, Веслей, который не только понял связь мирского аске-

тизма и капиталистического духа, но и нарисовал процесс отмирания религиозных корней этого последнего, не смог предложить ничего иного, кроме компромисса буржуазного этоса с евангельскими добродетелями. Кто стал победителем в этом союзе двух неравных сил, показало победоносное шествие промышленного капитализма в XVIII—XIX вв. Оно же обусловило и компромиссный характер рассуждений Веслей. «Семнадцатое столетие—эта эпоха кипучей религиозной жизни — завещало своему наследнику-утилитаристу чудовищно спокойную, *фарисейски* спокойную совесть в процессе наживы денег» («RS.», 1, S. 198). «Сознавая себя избранником божиим и чувствуя на себе его благословение,—говорит М. Вебер, — капиталистический предприниматель... мог и *считал своим долгом* следовать своим приобретательским интересам. Могущество религиозного аскетизма отдавало в его распоряжение трезвых, совестливых, чрезвычайно трудоспособных рабочих, прочно державшихся за работу, как за богоугодную цель жизни» («RS.», 1, S. 198)[1]. «Интересы бога и работодателя сливаются,—продолжает М. Вебер,—даже Spener, обычно советующий оставлять время для размышлений о боге, считает само собою разумеющимся, что рабочие должны удовлетворяться самым незначительным количеством свободного времени даже и в воскресенье» («RS.», 1, S. 198, Anm. 2). «Средневековая этика не только терпела нищенство, но даже прославляла его в форме нищенских орденов». «На долю пуританского аскетизма выпало участие в том жестоком английском законодательстве о бедных, которое произвело решительное изменение в этой области. И он мог принимать участие в нем, ибо протестантские секты и строго пуританские общины действительно не знали бедных в своей среде» («RS.», 1, S. 199—200). «Протестантский аскетизм легализировал эксплоатацию специфической готовности рабочих к труду, ибо он и денежное приобретательство предпринимателя истолковал, как Beruf». («RS.», 1, S. 200). «Толкование работы, как призвания (Beruf) стало столь же характерным для современного рабочего, как соответствующий взгляд на приобретательство для предпринимателя» («RS.», 1, S. 201). «Деятельность Бакстера в общине Kidderminster является типическим образчиком того, *как* аскетизм воспитывал массы, приучая их к работе и—выражаясь в марксистских терминах—к производству прибавочной ценности и как он тем самым *впервые сделал возможным* применение их труда в капиталистических формах производства (в домашней промышленности и в ткачестве) («RS.», 1, S. 200, Anm. 3). «Аскетизм *лишил* труд его посюстороннего мирского очарования и придал ему потустороннее направление. Работа в Beruf'е, *как таковая*, стала считаться угодной богу. Безличность современного труда, его бедная радостями бессмысленность с точки зрения индивидуума, здесь пока еще остается религиозно преображенной. Капитализму в эпоху его возникновения нужны были рабочие, которые позволяли бы себя экономически эксплоатировать *во имя совести*. Теперь он стал властелином и может заставить их быть готовыми к труду и без потусторонних

---

[1]) И при этом религия давала ему успокоительную уверенность в том, что неравное распределение благ земных есть дело божественного провидения (впоследствии, эта уверенность также превратилась, конечно, в фарисейство).

премий» («RS.», 1, S. 200, Anm. 4). «Пуританин хотел быть человеком определенной профессии, мы должны быть им» («RS.», 1, S. 203). Этим заканчивается,—мы хотели бы сказать: на этом месте обрывается, — исследование Макса Вебера о протестантизме. Он сам, повидимому, живо чувствует всю фрагментарность своей работы. Ибо в заключение он намечает задачи, стоящие перед тем исследователем, который пожелал бы продолжить начатую им работу в том же направлении. По мнению М. Вебера, следовало бы показать значение аскетического рационализма и для содержания социально-политической этики, проанализировать его отношение к гуманистическому рационализму, к развитию философского и научного эмпиризма, а затем проследить исторически по отдельным странам его эволюцию от первых средневековых его начатков до его превращения в чистый утилитаризм.

«Только таким путем можно было бы установить степень культурного значения протестантского аскетизма в его отношении к другим пластическим элементам современной культуры» («RS.», 1, S. 205). После этого уяснилась бы и зависимость протестантского аскетизма от всей совокупности общественных, в особенности экономических, условий. — Эта грандиозная программа осталась невыполненной. Перед нами лишь фрагмент, намечающий только одну сторону связи религиозных и экономических явлений.

Обратимся же к анализу этого фрагмента, как образчика методических приемов Макса Вебера, применяемых им в ходе его конкретной, историко-социологической работы.

(Окончание следует).

Мариан Смолуховский.

(К десятилетию со дня смерти [1]).

Б. Г.

В сентябре текущего (1927) года исполнилось десять лет со дня смерти Мариана Смолуховского. Работы Смолуховского имеют выдающееся значение не только для физика. Чрезвычайно высока и их методологическая ценность.

Атомистика, пережившая благодаря работам Клаузиуса, Максвелла и Больцмана расцвет во второй половине XIX века, стала к концу XIX столетия впадать в немилость среди физиков. Реальность атомов стала подвергаться сомнению, а вместе с этим усиливалась тяга к «преодолению естественного научного материализма».

В 1898 г. в предисловии к своему классическому труду по кинетической теории газов Больцман с сожалением писал, что «было весьма вредно для науки, если бы кинетическая теория газов была предана забвенью благодаря царящему враждебному отношению к ней, подобно тому, как это случилось с волновой теорией света, благодаря авторитету Ньютона». Работы Смолуховского по теории брауновского движения дали новое блестящее доказательство реальности атомов. С этого времени,—замечает Эйнштейн,—и в значительной мере благодаря работам Смолуховского датируется всеобщее признание кинетической теории и начинает распространяться среди физиков уверенность в реальности атомов.

Этим, однако, отнюдь не исчерпывается значение работ Смолуховского. Больцман своими работами уничтожил метафизическую пропасть между обратимыми и необратимыми процессами. Он показал, что «мировые часы не нуждаются в заводе».

Благодаря работам Смолуховского концепция Больцмана получила блестящее экспериментальное подтверждение и окончательное теоретическое завершение. Совершенно очевидно, какое огромное методологическое значение имеет устранение метафизического различия между обратимыми и необратимыми процессами. Если придерживаться взгляда Клаузиуса, то,—как с гениальною прозорливостью замечает Энгельс,—«Как бы ни толковать второе положение Клаузиуса, но, согласно ему, энергия теряется, если не количественно, то качественно. Энтропия не может уничтожаться естественным путем, но зато может создаваться. Мировые часы сначала должны быть заведены, затем начинается их движение, пока часы не

[1]) Общая оценка работы Смолуховского дана А. Эйнштейном (M. Smoluchowski [некролог], Die Naturwissenschaften за 1917 год, Heft 50) и Зоммерфельдом (Physikalische Zeitschrift за 1917 год, Nr 22).

придут в равновесие, из которого вывести их может только чудо. Потраченная на завод часов энергия исчезла, по крайней мере в качественном отношении, и может быть восстановлена только путем толчка извне. Следовательно, толчок извне был необходим также и вначале, следовательно, количество имеющегося во вселенной движения или энергии не всегда одинаково, следовательно, энергию можно создать искусственно, следовательно, она создаваема, следовательно, она уничтожаема».

Устранить эту пропасть и дать диалектическую интерпретацию процессов природы Больцману удалось вследствие статистического подхода к молекулярным процессам. То, что раньше считалось необратимым, с точки зрения Больцмана принципиально обратимо; но вероятность обратимости тех процессов, которые практически считаются необратимыми, исчезающе мала (но не равна нулю!).

Если мы ставим на примус кастрюлю с водою, то теплота переходит от пламени к воде, и вода закипает. Это то, что мы постоянно наблюдаем в обыденной жизни: тепло переходит от тела с более высокой температурой к телу с более низкою температурой. Мы никогда за время человеческой практики не наблюдали обратного, и отсюда возникает убеждение, что есть принципиально необратимые процессы—переход тепла от более нагретого тела к менее нагретому.

Однако если теплота есть нечто иное, как движение молекул, то совершенно непонятно, почему совокупность молекул, где каждая совершает движение, которое принципиально обратимо, в результате дает такой необратимый процесс, как переход тепла от более нагретого тела к менее нагретому.

Заслуга Больцмана заключается в том, что, исходя из кинетической теории теплоты, он вместо невозможности обратить процесс ввел понятие о вероятности того, чтобы процесс протекал в определенном направлении. Если мы ставим кастрюлю на плиту, то вероятность того, что вода в кастрюле закипит, настолько велика, что практически мы ее не отличаем от достоверности; однако вполне возможен случай, что вода в ней замерзнет, т.-е. тепло перейдет от кастрюли к плите—и это не невозможно, а лишь очень мало вероятно.

Как и при перевороте, произведенном Коперником, в нашей практической деятельности ничего не меняется, однако в наших теоретических воззрениях произошел полный переворот.

Этот переворот мог быть осуществлен только благодаря развитию кинетической теории материи. Но кинетическая теория материи, рассматривающая каждое тело как совокупность огромного количества атомов, заставила физиков широко применять те методы, которые наиболее приспособлены к изучению коллектива—методы статистики. Поскольку в основе всех явлений природы лежат атомные и внутриатомные процессы, статистический метод все более и более становится одним из важнейших инструментов физики. Блестящие результаты, полученные Больцманом, тесно связаны с центральным значением, которое имел в его работах статистический метод.

Смолуховский, по справедливому замечанию Зомерфельда, является прямым наследником и продолжателем направления

Больцмана. «Статистика была для него необходима, как воздух» [1]).

В последнее время статистическая концепция все более и более утверждается и распространяется в физике. Она действительно становится необходима каждому физику «как воздух».

Но если динамическая концепция законов природы методологически более проста и ясна, то статистическая концепция ставит целый ряд глубоких методологических проблем и в первую очередь проблему причинности и случайности [2]).

Статистический метод нуждается в более глубокой разработке законов причинности. Математическим аппаратом статистического метода является теория вероятностей. Поэтому исследование методологических основ статистического метода с необходимостью приводит к исследованию основ теории вероятности. Но понятие вероятности тесно связано с понятием случайности. Поэтому широкое распространение статистического метода выдвигает на первый план вопрос о причинности, необходимости и случайности.

То понимание, которое вкладывалось в эти понятия классической физикой, становится недостаточным.

Неясность, путаница в этих основных понятиях приводит к отказу от закона причинности, к возрождению телеологических взглядов и т. п.

В чем сущность случайности? Каково значение и границы применения статистического метода в физике? Вот вопросы, обойти которые при современном состоянии физики невозможно.

Все мы недавно еще были свидетелями ожесточеннейших нападок на диалектиков за то, что они осмелились выдвинуть положение о том, что случайность не есть суб'ективная категория,—следствие нашего незнания, а реальная об'ективная категория.

Ясно, какое огромное значение имеет то или иное решение этого вопроса и для физики. В самом деле, если случайность есть плод ограниченности наших знаний, то и статистический метод приобретает суб'ективную окраску. Он становится временным костылем для нашего незнания. Невозможно дать об'ективный критерий условий и границ его применения. Как и наше незнание, все такие критерии будут носить суб'ективную окраску. Печатаемая ниже статья Смолуховского особенно ценна для нас тем, что она не только полностью подтверждает защищаемые диалектиками взгляды Гегеля и Энгельса на случайность, как на об'ективную категорию, но и дает конкретизацию этой концепции на физических примерах.

Эта статья—последняя работа Смолуховского, опубликованная после его смерти. В ней дан анализ тех основных понятий, без которых невозможно правильное понимание и оценка статистического метода. Эта статья—единственная чисто методо-

---

[1]) A. Sommerfeld, Phys. 2 ts., S. 537.

[2]) О статистической и динамической концепции в связи с постановкой проблемы причинности в современной физике см. «Под Зн. Маркс.» № 4—Б. Г. Предисловие к статьям А. Эйнштейна и Дж. Томсона.

логическая работа Смолуховского [1]), и выбор темы показывает, анализ каких понятий Смолуховский считает наиболее важным.

Основная мысль, которую Смолуховский выдвигает на первый план, это об'ективная сторона понятий вероятности и случайности.

«Все теории вероятности,—заявляет он,—рассматривающие случайность, как непознанную частичную причину, должны быть заранее признаны неудовлетворительными. Физическая вероятность событий может зависеть только от условий, влияющих на его появление, но не от степени нашего знания».

Но если случайность есть об'ективная категория, то необходимо дать об'ективное определение ее сущности, показать условия, когда возможно и необходимо применение теории вероятности, т.-е. статистического метода исследования. Выяснению этих вопросов и посвящена статья Смолуховского. На подробном разборе простых примеров, служащих как бы «моделью случайных явлений», дается методологический анализ понятия случайности.

Далее, обычная трактовка случайности противопоставляет понятие случайности понятию необходимости: явление либо необходимо, либо случайно. Одно исключает другое. Случайное—антитеза необходимого и закономерного. Но если стоять на таком метафизическом противопоставлении случайного и необходимого, закономерного, то мы неизбежно приходим к противоречию, которое Смолуховский формулирует следующим образом. Если стоять на точке зрения абсолютного, метафизического детерминизма, то каким образом может вообще возникнуть случайность? Каким образом закономерные причины могут вызвать случайные действия? Если мы попробуем разрешить этот вопрос тем, что об'явим случайность суб'ективной категорией, следствием нашего частичного незнания, то сейчас же возникает следующая трудность: случайности об'ективно нет. Все происходящее строго однозначно детерминировано. Однако в своей практической деятельности и в науке мы занимаемся подсчетом результатов случайности (пусть как суб'ективной категории). Деятельность любого страхового общества служит достаточным примером. Каким же образом результат случайности поддается подсчету? Каким образом случайные причины имеют своим следствием закономерные действия. Ведь хотя мы и абстрактно предполагаем, что и случайность существует как непознанная необходимость, но в каждом конкретном случае мы этой необходимой связи не знаем и не пытаемся даже ее установить, и все же результат подсчета случайностей дает устойчивую закономерность. «Если рассматривать, популярно выражаясь, случайность как отрицание закономерности, то это противоречие—констатирует Смолуховский—неразрешимо».

Но разрешить это противоречие необходимо, и Смолуховский показывает, как разрешаются эти противоречия, если отказаться от метафизического противопоставления случайности и необходи-

---

[1]) Замечательный обзор своих физических работ Смолуховский дал в своих Vorträge über Kinetische Theorie d. Materie und Electrizität, Lpz. 1914, Physikalische Zeitschrift за 1913 - 14, p. 261 и в Drei Vorlesungen über Diffusion, Braunsche Bewegung und Koagulation von Kolloidteilchen Physikal Zts. за 1916 г., S. 557.

мости (закономерности) и признать случайности об'ективной категорией.

В своей статье «Роль личности в истории» Плеханов дал блестящие примеры конкретизации диалектической концепции случайности в применении к общественным процессам, исходя из признания случайности об'ективной категорией и из диалектического синтеза понятия случайности и необходимости. Статья Смолуховского дает конкретизацию диалектической концепции случайности применительно к физическим явлениям.

В этом и заключается особый интерес ее для марксиста и наглядное доказательство плодотворности диалектической концепции случайности.

О понятии случайности и о происхождении законов вероятности в физике.

М. Смолуховский[1]).

I.

Теория вероятностей, которая с начала своего развития с большим успехом находила применение в биологии и социологии—областях мало доступных для математической обработки, в последнее время завоевала себе новую и чрезвычайно важную область применения—физику. Под областью физики мы сейчас понимаем не теорию ошибок физических измерений, которая со времен Гаусса развилась в целую вспомогательную дисциплину, но основные построения этой науки, всю систему теоретической физики. В первый раз теория вероятностей была введена Клаузиусом и Максвеллом в 1857—1860 годах, как вспомогательное математическое средство для разработки кинетической теории газов. После краткого периода застоя, благодаря окончательной победе атомистического воззрения, теория вероятностей приобрела основное значение для физики и до сегодняшнего дня остается важнейшим инструментом исследования в области новых теорий материи, электронной теории, радиоактивности и теории излучения. Духу теории вероятностей вполне соответствует все более и более проявляющаяся в последнее время тенденция свести все законы физики [2]) по образцу кинетической теории газов, к статистике скрытых элементарных процессов. «Простота» этих элементарных процессов должна рассматриваться, как «вторичное следствие закона вероятности «больших чисел». Несмотря на гигантское расширение области применения т е о р и и в е р о я т н о с т и, т о ч н ы й а н а л и з п о н я т и й, л е ж а щ и х в е е о с н о в е, сделал лишь самые незначительные успехи. До сих пор остается вполне справедливым положение, что ни одна математическая дисциплина не покоится на столь неясном и шатком основании, как теория

---

[1]) Перевод статьи М. Смолуховского: Ueber den Begriff des Zufalls und den Ursprung der Wahrscheinlichkeitsgesetze in der Physik von M. v. Smoluchowski, Krakau, Die Naturwissenschaften, Heft 17, 26/IV 1918 г. Статья помещена в 17 номере журнала Die Naturwissenchaften за 1918 г., посвященная 60-летию со дня рождения М. Планка.

При переводе статьи выпущены места, дающие математические формулировки и мало доступные читателю, незнакомому с высшей математикой и теорией вероятности. Сокращения сделаны гл. образом в гл. IV.

[2]) Статистическое толкование до сих пор не распространяется только на уравнения электронной теории Лоренца, закон сохранения энергии и принцип относительности, но весьма возможно, что с течением времени и здесь точные законы можно будет заменить статистическими закономерностями.

вероятностей. Так, например, основные вопросы о суб'ективности и об'ективности понятия вероятности, об определении понятия случайности, различными авторами разрешаются в диаметрально противоположном смысле. Совершенно отсутствует общее и математически точное определение характерных условий для критерия возможности применения теории вероятностей. В этом отношении большею частью полагаются на интуицию.

Настоящий набросок представляет попытку исследования основных понятий и тех затруднений, которые в особенно резком виде встают при применении теории вероятностей в физике. Должен признаться, что как раз неудовлетворительность подобных исследований в новых работах, в остальном заслуживающих полного внимания, и дала толчок настоящей статье. Само собой разумеется, что настоящая статья ни в коей мере не претендует на полное и окончательное разрешение всего комплекса философских вопросов, связанных с понятием вероятности; однако она, может быть, побудит к дальнейшим исследованиям в определенном направлении тем, что в ней на первый план выдвинута и правильно освещена основная руководящая мысль об *об'ективной стороне понятия вероятности*, на которую до сих пор почти не обращали внимания.

II.

На вопрос о том, какие события попадают в область исследования теории вероятностей, обыкновенно, принято отвечать, что это суть те события, *наступление которых зависит от случайности*. Исследование этого последнего понятия является, следовательно, во всяком случае первичным и основным, и мы поэтому прежде всего постараемся выяснить, *чем характеризуется сущность случайности*.

С этим вопросом связаны две возбуждавшие много споров проблемы, трудность которых особенно чувствуется при точных математических построениях теоретической физики. Их можно формулировать так:

1. Каким образом результат случайности поддается подсчету, а, следовательно, *случайные причины имеют своим следствием закономерные действия*.

2. Каким образом вообще может возникнуть случайность, если все происходящее может быть сведено только к закономерностям, обусловленным законами природы. Другими словами, каким образом *закономерные причины могут вызывать случайные действия*.

Если рассматривать, популярно выражаясь, случайность как отрицание закономерности, то приведенное выше противоречие совершенно не разрешимо. Однако такая концепция понятия случайности совершенно не примирима с господствующим в современной науке детерминизмом. Часто дело хотят исправить тем, что между данными причиной и действием предполагают существующей закономерную причинную связь. Но благодаря сложности явлений мы не можем определить характер этой связи, и поэтому возникает кажущееся отсутствие закономерности. В этом смысле случайность выступает как «*неизвестная нам частичная причина*». К этому представлению приближается

повидимому, концепция Мейнонга[1]), согласно которой случайное есть «осуществление» чего-либо «не необходимого».

При этом отрицаемая необходимость должна быть либо внутренней, либо внешней (по отношению к определенному комплексу об'ективных явлений). Но если с точки зрения детерминизма рассматривать причину и действие, как постоянно связанными внутренней необходимостью элементарных процессов, то о «не необходимом» можно говорить только лишь в относительном смысле, а именно поскольку еще не познана об'ективная необходимость, т.-е. поскольку часть действующих причин остается неопределенной.

Эта обычная концепция, которая сводит случайность к нашему незнанию действующих законов или причин, могла бы в лучшем случае дать ответ на второй из поставленных выше вопросов. Но первый вопрос, почему возможен подсчет действия не познанных частичных причин, так и остается не разрешенным.

Многочисленные философские работы, занимающиеся анализом понятия вероятности, не дают на этот счет никакого об'яснения. Вообще философа занимает другая сторона вопроса, чем физика. Философ обращает свое внимание прежде всего на суб'ективную, психологическую сторону понятия вероятности, анализирует теоретико-познавательное значение ее, исследует, каким образом, вероятные высказывания вместе с достоверными и ложными высказываниями входят в систему формальной логики. Но он не касается вопроса о характере об'ективных явлений, лежащих в основе понятия вероятности.

В противоположность философу точное естествознание интересуется не высказываниями и не суб'ективными—оправдывающимися или не оправдывающимися—предположениями, но об'ективной или «математической» вероятностью, т.-е. относительной частотой наступления определенных случайных событий. Точное естествознание,—как это метко заметил Мейнонг,—употребляет неопределенное понятие вероятности в очень узком смысле, которому этот автор и другие философы скорее бы дали обозначение, как степени возможности. Но только в этом узком смысле понятие вероятности поддается точной математической разработке. С этим понятием происходит то же, что и с терминами: сила, работа, энергия, теплота, которые физик понимает в совершенно ином смысле, чем тот, в котором они употребляются в обыденной жизни.

Совершенно ясно, что поскольку дело касается применения в теоретической физике теории вероятностей, которые рассматривают случайность, как непознанную частичную причину, должны быть заранее признаны неудовлетворительными. Физическая вероятность события может зависеть только от условий, влияющих на его появление, но не от степени нашего знания.

Я вполне отдаю себе отчет в том, что сказанное мною выше находится в противоречии с обычным распространенным мнением, считающим частичное незнание причин наиболее существенным моментом, поэтому в подтверждение своей мысли замечу следую-

[1]) А. Мейнонг, О возможности и вероятности (A. Meinong, Ueber Möglichkeit und Wahrscheinelchkeit, Lpz 1915).

щее: исчисление вероятностей в применении кинетической теории газов было бы полностью оправдано даже и тогда, если бы нам с абсолютной точностью были известны строение молекул, их начальные положения и т. д. и мы были бы в состоянии с математической точностью проследить их движение в каждый момент времени. Теория вероятностей осталась тогда бы, по крайней мере, настолько же рациональным математическим средством, как сокращенное умножение, или пользование таблицами логарифмов (или логарифмической линейкой) на ряду с обыкновенным точным умножением.

Как же, однако, защитники обычного взгляда на вероятность об'ясняют возможность подсчета действия неизвестных частичных причин. Они обыкновенно ссылаются на «закон больших чисел», как на хотя и недоказуемый, но эмпирически вполне оправдывающийся принцип. Тимердинг [1]) говорит, например, следующее:

«...непрерывная причинность всех явлений природы может быть сохранена, но она недостаточна для того, чтобы полностью об'яснить закономерность всего происходящего в мире. Необходимо ввести еще одно положение, называемое законом больших чисел, который имеет своим следствием то, что отклонение от закономерности, которые вносятся случайными событиями, исчезают в конечном результате. Наш рассудок противится принять этот принцип только потому, что большею частью он оказывается справедливым. Он стремится прежде всего найти основание для такого выравнивания случайных явлений. Однако такое основание невозможно найти».

Поистине это весьма мало утешительное решение вопроса, и мы должны стараться найти другой выход из дилеммы! Пуанкаре замечает, что и в абстрактной математике часто приходится говорить о законах вероятности; так, например, частота цифр 1, 2, 3 на последнем месте столбца чисел в таблице логарифмов следует обычному закону вероятности равновозможных случаев. Неужели математик удовлетворится тем, что признает здесь действие непонятного чисто эмпирического закона больших чисел?

III.

Указание на решение вопроса, как мне кажется, заключается в том, что приведенные выше определения случайности, как неизвестной частичной причины [2]) и вообще все подобные определения, несомненно, слишком широки.

Когда Леверрье заметил, что движение Урана не совсем согласуется с сделанными наперед вычислениями, он не сказал: «это случайность».—Мы совершенно не знаем, когда может наступить магнитное возмущение, но мы отнюдь не считаем его наступление делом случая.

Во всех этих примерах отсутствует существенный признак того, что в обыденной жизни и в науке мы обозначаем

---

[1]) H. E. Tiemerding, Die Analise des Zufalls, S. 162 Vieweg 1915.

[2]) Чубер (Czuber Wahrscheinlichkei tsrechuung S. 8) говорит: «неизвестные и меняющиеся обстоятельства». Но не совсем ясно, что надо понимать под словом изменяющиеся и каким образом можно узнать перемену если сами обстоятельства неизвестны.

как случайность, а именно то, что кратко можно определить следующим образом: малые причины—большие следствия.

Самое небольшое различие в начальном толчке рулетки и в результате выигрыш, или проигрыш громадной суммы денег. Пуанкаре, который особенно подчеркивал это положение, в то же время указывает еще два признака случайности: сложность многих одновременно действующих причин или же взаимодействие двух явлений, обыкновенно принадлежащих к независимым областям. Но я думаю, что все случаи этого рода, после тщательного анализа, могут быть подведены под данное выше определение.

Особенно ярко выступает указанный выше признак во всех случаях, когда дело идет о состоянии неустойчивого равновесия. Представим себе игральную кость «идеально» точной кубической формы, стоящую на одной из вершин, тогда малейшее отклонение центра тяжести от вертикали вполне определяет, на какую из трех соприкасающихся граней упадет куб. Мы говорим, что то, какое число окажется на верху, зависит от случайности.

Случайность, подобная этой, не поддается предварительному подсчету и не может поэтому стать основанием для применения теории вероятностей. В самом деле, пока определенные причины нам неизвестны с достаточной точностью (в данном случае положение центра тяжести), мы ничего не можем сказать наперед о их действии. Если же они известны, то мы с достоверностью можем предвидеть их действие и тогда не остается места для вероятности.

Как пример случайности, также не поддающийся вычислению, можно привести артиллериста, который имеет в своем распоряжении орудие, действующее с математической точностью, но должен стрелять по цели, расстояние до которой ему неизвестно. Ему недостает знания одной величины, от которой зависит правильный наклон орудия, и если он попадет в цель, это будет делом слепой случайности. Ни о каком предварительном вычислении, ни о какой вероятности в нашем смысле не может быть и речи, пока нам неизвестна психология этого артиллериста.

Но как только нам становится известным, что этот артиллерист применяет определенные методы стрельбы или если применяются определенные механические вспомогательные средства, о которых мы скажем ниже (например, вращение тела орудия вокруг оси), задача становится вполне определенной и возможно указать определенную вероятность попадания» (сообразно с величиной цели, ее расстоянием от орудия и т. п.).

Таким образом случайность, или можно было бы сказать «упорядоченная» случайность, которая делает возможным применение теории вероятности, отличается от случайности в широком смысле следующей существенной особенностью: известной закономерностью действия при частом повторении явления, независимо от специального характера причины. Например, если в приведенном выше случае с игральной костью мы заставим ее падать с высоты одного метра на абсолютно ровную (не совсем упругую доску), то явление изменяется существенным образом. Игральная кость отскакивает, падает, снова поднимается вверх и несколько раз повторяет это движение, при чем высота

щее: исчисление вероятностей в применении кинетической теории газов было бы полностью оправдано даже и тогда, если бы нам с абсолютной точностью были известны строение молекул, их начальные положения и т. д. и мы были бы в состоянии с математической точностью проследить их движение в каждый момент времени. Теория вероятностей осталась тогда бы, по крайней мере, настолько же рациональным математическим средством, как сокращенное умножение, или пользование таблицами логарифмов (или логарифмической линейкой) на ряду с обыкновенным точным умножением.

Как же, однако, защитники обычного взгляда на вероятность об'ясняют возможность подсчета действия неизвестных частичных причин. Они обыкновенно ссылаются на «закон больших чисел», как на хотя и недоказуемый, но эмпирически вполне оправдывающийся принцип. Тимердинг [1]) говорит, например, следующее:

«...непрерывная причинность всех явлений природы может быть сохранена, но она недостаточна для того, чтобы полностью об'яснить закономерность всего происходящего в мире. Необходимо ввести еще одно положение, называемое законом больших чисел, который имеет своим следствием то, что отклонение от закономерности, которые вносятся случайными событиями, исчезают в конечном результате. Наш рассудок противится принять этот принцип только потому, что большею частью он оказывается справедливым. Он стремится прежде всего найти основание для такого выравнивания случайных явлений. Однако такое основание невозможно найти».

Поистине это весьма мало утешительное решение вопроса. и мы должны стараться найти другой выход из дилеммы! Пуанкаре замечает, что и в абстрактной математике часто приходится говорить о законах вероятности; так, например, частота цифр 1. 2, 3 на последнем месте столбца чисел в таблице логарифмов следует обычному закону вероятности равновозможных случаев. Неужели математик удовлетворится тем, что признает здесь действие непонятного чисто эмпирического закона больших чисел?

III.

Указание на решение вопроса, как мне кажется, заключается в том, что приведенные выше определения случайности, как неизвестной частичной причины [2]) и вообще все подобные определения, несомненно, слишком широки.

Когда Леверрье заметил, что движение Урана не совсем согласуется с сделанными наперед вычислениями, он не сказал: «это случайность».—Мы совершенно не знаем, когда может наступить магнитное возмущение, но мы отнюдь не считаем его наступление делом случая.

Во всех этих примерах отсутствует существенный признак того, что в обыденной жизни и в науке мы обозначаем

[1]) H. E. Tiemerding, Die Analise des Zufalls, S. 162 Vieweg 1915.

[2]) Чубер (Czuber Wahrscheinlichkei tsrechuung S. 8) говорит: «неизвестные и меняющиеся обстоятельства». Но не совсем ясно, что надо понимать под словом изменяющиеся и каким образом можно узнать перемену если сами обстоятельства неизвестны.

как **случайность**, а именно то, что кратко можно определить следующим образом: **малые причины — большие следствия**.

Самое небольшое различие в начальном толчке рулетки и в результате выигрыш, или проигрыш громадной суммы денег. Пуанкаре, который особенно подчеркивал это положение, в то же время указывает еще два признака случайности: сложность многих одновременно действующих причин или же взаимодействие двух явлений, обыкновенно принадлежащих к независимым областям. Но я думаю, что все случаи этого рода, после тщательного анализа, могут быть подведены под данное выше определение.

Особенно ярко выступает указанный выше признак во всех случаях, когда дело идет о состоянии неустойчивого равновесия. Представим себе игральную кость «идеально» точной кубической формы, стоящую на одной из вершин, тогда малейшее отклонение центра тяжести от вертикали вполне определяет, на какую из трех соприкасающихся граней упадет куб. Мы говорим, что то, какое число окажется на верху, зависит от случайности.

Случайность, подобная этой, не поддается предварительному подсчету и не может поэтому стать основанием для применения теории вероятностей. В самом деле, пока определенные причины нам неизвестны с достаточной точностью (в данном случае положение центра тяжести), мы ничего не можем сказать наперед о их действии. Если же они известны, то мы с достоверностью можем предвидеть их действие и тогда не остается места для вероятности.

Как пример случайности, также не поддающийся вычислению, можно привести артиллериста, который имеет в своем распоряжении орудие, действующее с математической точностью, но должен стрелять по цели, расстояние до которой ему неизвестно. Ему недостает знания одной величины, от которой зависит правильный наклон орудия, и если он попадет в цель, это будет делом слепой случайности. Ни о каком предварительном вычислении, ни о какой вероятности в нашем смысле не может быть и речи, пока нам неизвестна психология этого артиллериста.

Но как только нам становится известным, что этот артиллерист применяет определенные методы стрельбы или если применяются определенные механические вспомогательные средства, о которых мы скажем ниже (например, вращение тела орудия вокруг оси), задача становится вполне определенной и возможно указать определенную вероятность попадания» (сообразно с величиной цели, ее расстоянием от орудия и т. п.).

Таким образом случайность, или можно было бы сказать «упорядоченная» случайность, которая делает возможным применение теории вероятности, отличается от случайности в широком смысле следующей существенной особенностью: **известной закономерностью действия** при частом повторении явления, **независимо от специального характера причины**. Например, если в приведенном выше случае с игральной костью мы заставим ее падать с высоты одного метра на абсолютно ровную (не совсем упругую доску), то явление изменяется существенным образом. Игральная кость отскакивает, падает, снова поднимается вверх и несколько раз повторяет это движение, при чем высота

под'ема все уменьшается, а кажущиеся совершенно произвольными вращательные движения все увеличиваются, пока, наконец, она не упадет на одну из своих шести граней. На какую грань в конце концов упадет кость, зависит от ее начального положения. Если бы мы попытались, перед тем как подбросить игральную кость при помощи каких-либо вспомогательных средств, ориентировать ее определенным образом, то даже при самой большой тщательности неизбежны ошибки при установке. Каждое отдельное событие нельзя предусмотреть, но при все продолжающихся повторениях вполне можно предусмотреть общее распределение событий. В подобном случае случайность господствует закономерным образом. Более простым, чем случай с игральной костью, является пример рулетки, на котором Пуанкаре [1]) развивает подобное рассуждение или же пример вращающегося круга, разделенного на черный и белый секторы, служащего целью для стрелка. Попадет ли он в черный и белый секторы, зависит от того, в какой момент произойдет выстрел из (неподвижного) орудия. Но всегда возможно сообщить кругу, служащему целью, настолько быстрое вращение, что фактор меткости стрелка будет исключен.

В какой бы момент он ни решил выстрелить с момента решения до момента выстрела, всегда пройдет не определенный, но изменяющийся в определенных пределах промежуток времени.

Если в область отклонений промежутков времени попадает достаточно много оборотов круга, то вероятность попасть в белый или черный сектор зависит тогда исключительно от относительной величины занимаемой ими площади. Но это рассуждение, основывающееся на понятии вероятности, делается бессмысленным, если орудие будет соединено с вращающимся кругом электрическим контактом [2]).

Таким образом мы видим, как в результате действия случайности может получаться определенный закон и, следовательно, находит свое раз'яснение первое из приведенных в главе II противоречий. Надо, однако, признать, что наши рассуждения отнюдь не исчерпывают вопроса о сущности случайности.

Это обстоятельство находит свое отражение в одном, в остальном очень метком, высказывании, которым математики отделываются от вопроса о сущности случайности: задача теории вероятностей, говорят они, состоит не в об'яснении вероятности того или иного явления, но в вычислении его вероятности. в том случае, если известна вероятность некоторого другого события, а именно, более простого события, являющегося причиной рассматриваемого явления.

IV.

Подытожим все сказанное выше в более общей форме: Мы называем случайностью специальный вид причинной связи. Обыкновенно говорят, что событие y зависит от случая, если оно является функцией некоторой переменной причины (величина

1) H. Poincare loc. cit.

2) Т.-е. если круг начинает вращаться только в момент выстрела. *Прим. пер.*

которой неизвестна или на которую умышленно не обращают внимание) или частичного условия x, при чем эта зависимость такова, что наступление или ненаступление события зависит от очень малого изменения x a («малого» по отношению к области отклонения x).

Существует целый ряд случаев, не так легко доступных математическому анализу, в которых чисто физическим устройством можно достигнуть с любым приближением независимость результирующего закона вероятности от характера и причин первичных отклонений. Мы рассмотрим более подробно следующие примеры, как наиболее характерные:

I. Доска Гальтона. Этот прибор состоит из наклонной доски с большим количеством штифтов, которые расположены правильными горизонтальными рядами, при чем расположение их таково, что штифты каждого ряда соответствуют отверстиям, образованным двумя соседними рядами. Если с определенного места доски заставить катиться шарики соответствующей величины (их диаметр должен быть немного меньше, чем расстояние между двумя соседними штифтами), то они благодаря столкновениям с каждым штифтом будут отклоняться от пути беспорядочным образом и в конце концов, после того как они пройдут все ряды штифтов, собираются в особый устроенный на нижнем краю доски приемник. Расстояния, на которых они располагаются в этом приемнике, может непосредственно служить мерой вероятности соответствующего положения шариков.

Оказывается, что положения шариков в приемнике располагаются согласно закона распределения ошибок Гаусса таким образом, что наибольшее количество собирается в месте, соответствующей точке, из которой шарики вышли; количество их по обе стороны от этого положения уменьшается в соответствии с кривой Гаусса. Математически этот результат легко об'ясняется, если мы примем, что каждый шарик после выхода из отверстия между двумя штифтами с одинаковой вероятностью может пройти вправо или влево от находящегося под ним штифта.

Таким образом сложная совокупность явлений сведена к простым элементарным явлениям, но остается еще об'яснить, почему эти последние мы можем рассматривать как совершенно случайные, хотя в сущности начальное положение и начальная скорость шарика однозначно определяют все его дальнейшие движения.

Для того, чтобы исключить действие не поддающихся контролю побочных обстоятельств, мы идеализируем наш случай, сделав следующее предположение: примем, что доска абсолютно гладка, расположение штифтов совершенно правильное, шарики имеют геометрически правильную форму, и предположим далее, что их диаметр почти в точности равен расстоянию между штифтами и удар шарика о штифт будет не упругим. Тогда совершенно ясно, что после выхода шарика между двумя штифтами остающаяся горизонтальная слагающая скорости всецело определяет, ударится ли он о следующий штифт с правой или левой стороны, т.-е. пройдет ли по одну или по другую сторону от него. В свою очередь горизонтальная слагающая скорости является результатом многочисленных отражений шарика от пары штифтов и определяется однозначно положением линии центров по отно-

шению к соответствующему ряду штифта при первом ударе. Достаточно минимального отклонения линии центров, для того, чтобы изменить значение горизонтальной компоненты скорости на обратное. При дальнейшем чрезвычайно малом изменении положения эта компонента может снова принять противоположное значение и т. д.

В описанном опыте мы узнаем характерные черты «упорядоченной» случайности:

1. Малые причины—большие действия.

2. Колеблющийся характер причинной связи, которую не совсем точно можно выразить словами: «различные причины—одинаковые действия».

3. Приблизительно равномерное распределение шансов в элементарных событиях. В пределе, когда диаметр шарика в точности равен свободному расстоянию между штифтами, шансы для положительного и отрицательного отклонения при каждом ударе делаются равными, и мы получаем кривую распределения Гаусса совершенно независимо от того, как малы будут колебания в совокупности начальных условий для шариков (в предположении, что они не будут в точности равными нулю). Мы получаем таким образом модель, так сказать, идеально случайного явления. Описанное явление, заметим кстати, представляет прекрасную иллюстрацию целого класса физических явлений, которые мы обыкновенно в общем обозначаем как диффузию и теплопроводность. Не вдаваясь в подробности, мы упомянем лишь, что отклонение в сторону, которые шарик получает при прохождении через последовательные ряды штифтов, в точности соответствует отклонениям при так называемом брауновском молекулярном движении. Если бы мы в нашем опыте ограничили ширину гальтоновской доски двумя перегородками и если бы мы с правой половины верхнего ряда бросали белые шарики и с левой половины черные, то после прохождения через все ряды штифтов шарики постепенно перемешивались совершенно так же как два газа при диффузии в известном опыте Лошмита. Если бы ограниченная «гальтоновская доска» обладала достаточной длиной, то в результате должно было бы получиться равномерное распределение.

II. Математически более сложным, но зато более простым в физическом отношении будет следующий пример: представим себе сосуд любой неправильной формы с абсолютно отражающими стенками, в который мы через очень маленькое отверстие в стенке бросаем упругий шарик (лучше всего молекулу газа). Попробуем подсчитать, когда шарик снова должен выйти через это отверстие. Поскольку отверстие по отношению к поверхности стенок сосуда достаточно мало, шарик в общем благодаря многочисленным отражениям от стенок должен описать чрезвычайно сложный зигзагообразный путь, прежде чем он снова достигнет отверстия. Совершенно ясно, что самое незначительное изменение направления при входе в отверстие вызовет очень сильные изменения в форме пути, на прохождение которого ему придется затратить больше времени, и это вызовет значительные изменения в промежутке времени, необходимом для выхода шарика из отверстия. Так же легко видеть, что посредством самых различных сочетаний начальных условий можно достигнуть одинаковых про-

межутков времени для выхода шарика. Для этого нужно только в обратном порядке проследить отрезок пути при выходе.

Таким образом является как будто возможность применения теории вероятности. Правда, в этом случае еще не было произведено точного математического анализа, но физические соображения из области кинетической теории газов, а также из теории излучения, в которой эта же проблема выступает в несколько ином виде, делают весьма возможным предположение, что при любом распределении начальных направлений со временем происходит выравнивание вероятностей. Это выравнивание происходит таким образом, что каждый элемент об'ема внутри сосуда представляет одинаковую вероятность для местопребывания шарика, далее он с одинаковой вероятностью может двигаться в любом направлении, и в среднем он одинаково часто сталкивается с любым элементом поверхности сосуда.

Еще в большей степени обнаруживаются характерные черты (упорядоченной) случайности, если дело идет о движении совокупности шаров, заключенных в закрытом сосуде. В этом случае взаимные столкновения их имеют своим следствием беспорядочное нарушение имевшегося первоначально состояния движения.

Это будет специальным случаем указанной Больцманом тенденции к молекулярному беспорядку, представляющему общее свойство молекулярных систем. На этой тенденции основывается кинетическое толкование закона энтропии.

V.

Соображения, которыми мы в III и IV главах пытались характеризовать сущность случайности и закономерность его действия, кажутся мне не совсем удовлетворительными в двояком отношении:

1. Мы принимали, что причина x следует определенному закону вероятности f (x), таким образом это понятие предполагалось как нечто первичное. Предметом нашего исследования была лишь неизвестность закона вероятности для результирующего действия.

2. Мы предполагали известные свойства функции f (x), которые мы обозначили, как «закономерность».

Попытаемся поэтому на место формулировок IV главы поставить следующее положение: можно говорить о математической вероятности в том случае, если функция y=f (x), представляющая причинную связь между случайной [1]) причиной x и действием y такова, что любому распределению совокупности значений x всегда соответствует, приблизительно, одно и то же распределение соответствующих значений y. Слово «приблизительно» означает, что точную неизменность распределения значений y можно ожидать лишь при бесчисленно большом количестве единичных случаев.

Яснее всего эти отношения выступают на примере вращающейся цели. В общем цель оказывается, приблизительно, равномерно покрытой следами попадающих пуль, если было произ-

[1]) Слово случайный мы употребляем в определенном выше смысле.

ведено достаточно большое количество выстрелов в любые **промежутки** времени и распределение густоты следов попадания на цели будет тем равномернее, чем больше количество выстрелов. Очевидно, что возможны и совершенно исключительные отклонения. Если бы, например, все промежутки времени были бы соизмеримы с временем обращения цели, то все следы попадания сконцентрировались бы в определенных местах и остальные места цели остались бы пустыми. Это было бы решающим возражением против возможности применения нашего положения в данной выше формулировке. Но здесь нам приходит на помощь соображение, что подобное распределение промежутков времени представляет лишь особые исключительные случаи, частота которых по отношению ко всем возможным случаям распределения промежутков времени лишь исчезающе мала. В теории множеств доказывается, как известно, что—популярно выражаясь—существует в бесконечно большое количество раз большее количество иррациональных чисел, чем целых чисел, и, следовательно, те промежутки времени, которые соизмеримы со временем обращения, составляют бесконечно малую часть всех возможных промежутков времени. Поэтому, если наудачу выбрать различные промежутки времени, то бесконечно мало вероятно, что мы попадем как раз на такие промежутки времени, которые соизмеримы с периодом обращения, вследствие этого в общем мы получим **равномерное** покрытие цели.

Аналогичные рассуждения применимы и в других случаях. Если бы, например, упомянутый в главе IV сосуд имел бы форму математически точного куба, то легко видеть, что шарик, брошенный внутрь его, как бы многочисленны ни были его отражения от стенок, мог двигаться лишь в восьми определенных направлениях. Достаточно, однако, как угодно малого отклонения угла наклона стен от точного положения для того, чтобы уничтожить после достаточно долгого промежутка времени эту определенность в направлении и сделать одинаково вероятными для движения шарика все возможные направления в пространстве. Следовательно, если мы не подберем особый математически точно построенный сосуд, то для совокупности шаров отражение их от стенок сосуда (а также и взаимные столкновения) вызовут равномерное распределение направлений движений в пространстве.

Подобным образом легко видеть, что продолжительное перемешивание в сосуде двух первоначально разделенных растворов красящих веществ, имеет своим результатом получение однородной смеси; далее также ясно, что совокупность газовых молекул, которые были любым способом распределены в замкнутом пространстве, в общем с течением времени распределяется в нем так, как будто их положения были совершенно случайны (с одинаковой вероятностью для всех элементов об'ема) и совершенно независимо от первоначальных положений. Это оправдывает применение обычных методов кинетической теории газов к вычислению таких величин, в которых выступает среднее действие большого числа молекул.

Во всех подобных явлениях теоретически возможны особые исключительные случаи, но, благодаря их исчезающе малой вероятности, их практически можно не принимать во внимание.

Если мы для того, чтобы предупредить упреки в неточности, захотим уточнить формулировку приведенного нами выше определения вероятности, то мы должны в нем заменить слово «всегда» выражением «в общем», т.-е. за исключением в процентном отношении исчезающе малого количества исключительных случаев.

Возможно, что следует предпочесть следующую более уточненную форму: закон вероятности возможен для действия у зависящего от не вполне определенной причины x в том случае, если представляющая соответствующую причинную связь функция $y=f(x)$ обладает следующими особенностями: 1) небольшие изменения x в общем вызывают большие изменения y; 2) совокупность таких группировок значений x, которым, приблизительно, соответствует одна и та же группировка значений y неизмеримо более многочисленны, чем совокупность группировок x, которым соответствует заметно отклоняющееся распределение значений y.

С математической точки зрения это положение следовало бы формулировать более строго, но данная нами формулировка имеет своей целью, в простом и понятном виде, подчеркнуть основную мысль, интересующую нас в настоящем изложении. Мы еще раз обращаем внимание на одно обстоятельство, которое достаточно ясно выступает почти во всех приведенных нами примерах: совершенная случайность и соответственно этому чистота отношения вероятности образует как ясно идеальный случай, которому в действительности мы имеем большее или меньшее приближение.

В практическом применении теории вероятности чаще всего удовлетворяются весьма грубым приближением.

VI.

Еще более важным, чем вопрос, которым мы, главным образом, занимались в предыдущих главах и который имеет скорее формальный характер, кажется мне **вопрос о происхождении случайности**. К этому вопросу мы подошли в главе V, когда говорили о недостатках нашего определения сущности случайности. Ответ на этот вопрос отчасти можно найти в приведенных примерах и данных к ним, раз'яснениях. Случайная изменчивость причин, на которой основывалось наше первоначальное об'яснение закона больших чисел, становится сама собою понятной, если дело идет об опытах, производимых человеческими руками. В этом случае, в конечном счете, случайность сводится к психофизиологическим первичным причинам. Но исключено ли применение понятий вероятности, если предположить, что действия человека, с его капризной психологией и физиологией исключены, что обстоятельства, определяющие физическое явление, вполне точно установлены. Большей частью на этот вопрос дается утвердительный ответ в то время, как приведенные выше примеры показывают совсем иное. Если один единственный шарик совершенно определенным образом пускается по «ограниченной» Гальтоновой доске, с необычайно большим количеством рядов штифтов, и затем мы установим статистику мест, в которых шарик проходит каждый из рядов, то мы найдем, что все значения абсцисс, приблизительно, встречаются одинаково часто. Они одинаково вероятны, и это утверждение представляет об'ективный, независимый от человека, факт. В примере втором теоретически можно

наперед вычислить, в каком месте сосуда будет находиться шарик, брошенный в сосуд в определенном направлении, но без дальнейших раз'яснений понятно, что с течением времени все возможные направления встречаются одинаково часто, и таким образом шарик одинаково часто будет проходить через все части сосуда.

Аналогичным образом можно понятие об'ективной вероятности распространить на все подобные не совершенно определенные («случайные» в приведенном выше смысле) явления, которые характеризуются тем, что один и тот же характер элементарных явлений с течением времени все снова повторяется.

Если дело идет о движении молекулярных систем, то частота повторения одинаковых случаев чрезвычайно возрастает вследствие того обстоятельства, что химическая природа одинаковых молекул совершенно безразлична для физических явлений. Для того, чтобы сделать еще более ясными законы физической случайности и понятие об'ективной совершенно независимой от человеческого познания вероятности, рассмотрим в заключение еще одно явление, которое может считаться наиболее совершенным типом того, что мы назвали «случайным», а именно, случай радиактивного распада атома. Как известно, с течением времени атомы радия претерпевают превращение, выбрасывая каждый h частицу и, превращаясь в атомы эманаций, при этом в атомах радия не наблюдается ни малейшей прогрессивной эволюции (по образцу состаривания организма). Когда произвольный атом, за которым мы наблюдаем, претерпит превращение—дело абсолютной случайности.

На превращение мы не можем повлиять никакими средствами и не можем заранее предсказать. Вероятность того, что процесс распада совершится как раз в определенный промежуток времени, одинаково велика как для молодых, так и для старых атомов.

На основе сказанного выше, можно дать сразу модель случайности, выступающей в этом случае. Это будет часто нами упоминавшийся сосуд и бросаемый в него шарик. Мы уже раньше заметили, что для шарика мы будем иметь всегда неизменную величину вероятности, его выхода через отверстие в сосуде. Если бы у нас было большое количество подобных сосудов [1]) равных об'емов и если бы в каждый бросался шарик в различном направлении, то оба явления—выход шарика из одного из сосудов и выбрасывание h частицы одним из атомов радия—протекали бы совершенно одинаковым образом.

Само собою разумеется, что я отнюдь не предполагаю, что атомы радия в действительности устроены наподобие упомянутого сосуда. Для нас важна только принципиальная возможность построения физической модели упорядоченной случайности. Возможность такого построения во всяком случае доказывает, что к а ж у щ е е с я   п р о т и в о р е ч и е, которое мы подчеркивали во втором из поставленных в главе II вопросов, в д е й с т в и т е л ь н о с т и   н е   с у щ е с т в у е т и что случайность в том смысле, в каком это слове употребляется в физике, всегда может быть вызвана совершенно точно определенными закономерными причинами.

[1]) Число атомов принимается равным числу сосудов.

Сообразно этому подобный вид случайности играет решающую роль в мире молекул, и есть много относящихся сюда явлений, как, например, брауновское движение молекул, на котором это можно проследить чрезвычайно наглядно.

Если противопоставить подобные случаи явлениям, вызываемым произвольным вмешательством организма, то можно было бы говорить о «молекулярной» и «физиологической» случайности. И оба эти вида часто сплетаются в более сложные случайные явления.

Если, например, мы растягиваем все сильнее и сильнее проволоку или же все больше и больше увеличиваем давление внутри полого шара, то принято говорить, что место, где произойдет разлом и форма излома, зависит от случайности. Истинной причиной могут быть небольшие неравномерности толщины и тому подобное, которые косвенно можно свести к физиологической случайности, которая имела место при выделке соответствующих вещей. Но, если даже, благодаря машинным приспособлениям и чрезвычайно большой точности при изготовлении, эти неравномерности были бы сделаны как угодно малыми, то все же останутся случайные неравномерности в строении материала, зависящие от молекулярной случайности. Как бы осторожно ни производилась отливка полого шара, неизбежно должны произойти подобные неравномерности. Застывание основано на образовании центров кристаллизации в переохлажденном литье. Число и расположение этих центров, кроме закономерных влияний (быстрота охлаждения и т. п.), в значительной степени определяется молекулярной случайностью.

Именно она, следовательно, ответственна за фактически происшедшую микрокристаллическую структуру отливки, от которой зависит свойство прочности. То, что здесь совокупности расположений молекул ведут за собой столь заметные последствия, основано, в свою очередь, на том, что в конечном счете дело идет о нарушении положений неустойчивого равновесия.

Мы не будем более подробно исследовать вопросы о том, все ли случайные явления сводятся к приведенным выше двум типам и насколько, в конце концов, также и физиологические случайности имеют свои корни в случайностях молекулярных, вообще надо еще раз повторить, что наше исследование отнюдь не претендует на исчерпывающий анализ всех проблем, связанных с понятием вероятности. Нам кажется, что это будет весьма важным результатом также и для философа, если, пусть лишь в очень ограниченной области—математической физики, можно показать, что понятие вероятности в обычном смысле имеет строго об'ективное значение. Также должно иметь большое значение и то, что можно точно установить понятие и происхождение случайности также и в том случае, если мы строго придерживаемся детерминизма. При этом закон больших чисел выступает не как некий мистический принцип и не как чисто эмпирическое положение, но как простое м а т е м а т и ч е с к о е с л е д с т в и е т о й с п е ц и а л ь н о й ф о р м ы, в к о т о р о й в п о д о б н ы х с л у ч а я х п р е д с т а в л я е т с я п р и ч и н н а я з а в и с и м о с т ь.

Пожалуй, не лишне заметить в заключение, что исчисление вероятностей в смысле изложенной здесь концепции не является новым принципом исследования, независимым от прочих методов

познания природы. Исчисление вероятностей, является упрощенным статистическим схематизированием некоторых, весьма часто встречающихся в природе функциональных связей, точное исследование которых, вследствие их чрезвычайной сложности, весьма затруднительно. В развитии современной физики, характерной чертой которой является разложение физических явлений на «скрытые» частичные явления, случайности и вероятность играют важную роль, как наглядное и уясняющее вспомогательное средство. Но в случае нужды можно совершенно обойтись без них, если эти схематизирующие методы были бы заменены точными статистическими подсчетами.

Набросанная нами теория дает ключ к пониманию того, почему применение понятий случайности и вероятности, даже при неизвестности всех деталей функциональной зависимости, обычно дает достаточно точные результаты. Совершенно ясно, что эти методы дают неоценимое вспомогательное средство исследования в области тех эмпирических наук, где точное математическое исследование элементарных явлений исключено.

Естествознание и буржуазная философия[1]).

В. Егоршин.

В марксистской литературе все больше и больше уделяется внимания естественным наукам. Победа диктатуры пролетариата и завоевание марксистской теорией господствующего положения, по крайней мере, на одной шестой части всей суши земного шара, привели, наконец, к тому, что встал во всей широте вопрос, какова должна быть позиция марксизма по отношению к такой огромной и немаловажной отрасли человеческого знания, какой является наука о природе, естествознание.

В дореволюционную пору марксизм, за немногими исключениями, больше «уважал» естествознание, чем занимался им. Как классовое учение, призванное историей облегчить муки родо[в] социалистического общества, марксизм, естественно, непосредственнее всего соприкасался с науками, изучающими прежде всего структуру и развитие человеческого общества,—с политической экономией, с историей и социологией, с правом и моралью, с тактикой и стратегией классовой борьбы и т. д. Роль и значение марксистской теории в этих областях достаточно известна: только после Маркса и Энгельса они стали действительными науками. Марксизм выступил с разрушающе резкой критикой по отношению к тем общественным «наукам», которые были налицо у буржуазии, и заслужил здесь себе весьма нелестные отзывы со стороны господствующего класса.

Опираясь на революционный авангард рабочего класса, марксизм имел весьма ограниченный контингент «идеологов», вербовавшихся из весьма тонкой прослойки пролетарской интеллигенции и главным образом из выходцев других классов, понявших историческую миссию рабочего класса. Отличаясь даже от мелкобуржуазных партий малым количеством теоретиков и вождей, рабочая партия должна была «скупиться» на них и находить им применение прежде всего там, где это было нужнее всего с точки зрения непосредственной общественной классовой борьбы. Необходимо впрочем заметить, что пролетариат в лице своего авангарда никогда не понимал этого слишком буквально: он всегда боролся с узким практицизмом, с филистерством и с теоретическим эклектизмом. На первых же ступенях своего развития он подвел итоги всему предыдущему периоду истории философии и на синтезе материализма и классической немецкой

---

[1]) Статья представляет часть доклада автора для семинария тов. А. М. Деборина.

философии построил стройное и непревзойденное мировоззрение—диалектический материализм.

Будучи резюме всей марксистской теории, метод диалектического материализма находит себе применение во всех решительно областях человеческого знания. Именно благодаря ему история, политическая экономия, теория права и др. из суммы отдельных разрозненных клочков знания превратились в науку.

Мало того, сами родоначальники диалектического материализма и их величайший ученик и продолжатель Ленин никогда не ограничивали область применения своего метода одними общественными науками: они видели в нем наиболее общее учение о законах развития природы, общества и мышления. Они, кроме того, ясно видели свою задачу в преобразовании современного им естествознания, может быть, меньшем по об'ему, но совершенно аналогичном по характеру с тем преобразованием, которому подверглись прежде всего общественные науки. Энгельс и Ленин не мало сделали и практически в этом направлении.

Но, несмотря на это, все же без большой натяжки можно сказать, что марксизм свою революционизирующую работу вел в суженном масштабе, в пределах, главным образом, революционной практики и общественных наук.

То уважение, с которым марксисты относились к естественным наукам, станет совершенно понятным, если мы вспомним, что эти науки об'ективно гораздо менее подвержены идеологическим извращениям, во-первых, потому, что об'ект их исследования—природа—гораздо труднее может быть фетишизирован, во-вторых, потому, что в их об'ективной истинности заинтересована и буржуазия,—со стороны техники.

В силу этого, везде, где марксисты отстаивали свои общественные, экономические и другие теории, они широко пользовались ссылками на естественно-научные данные, которые, что очень важно, признавались и их противниками. Заниматься же в то же самое время критикой и самого современного естествознания, этого марксистские теоретики, за исключением Ленина и Энгельса, в сколько-нибудь значительных размерах не делали и не могли делать.

Отсюда, однако, никак не следует, что не следует этого делать теперь. Теперь в СССР марксистам не приходится вести борьбу с Михайловским, Кареевым, Бердяевым и Туган-Барановским,—теперь от перманентной полемики пришла пора перейти к органической творческой работе во всех областях человеческого знания, и в том числе в области естественных и так называемых «точных» наук.

В таком расширении сферы влияния марксизма по существу ничего нет нового, невиданного. Такое расширение мы видели все время, начиная с первого появления его на арену истории в 40-х годах прошлого столетия. Основоположники марксизма в своей критической работе лишь немногое довели до конца: здесь, в первую очередь, нужно назвать политическую экономию, а затем общую методологию диалектического материализма, которая потом служила общим отправным пунктом для продолжателей дела Маркса-Энгельса. Во многих других областях от Маркса и Энгельса непосредственно мы имеем лишь ге-

иальные фрагменты, отдельные высказывания и т. п. После них уже многое сделано для завоевания марксизмом, для проработки с точки зрения марксизма многих других научных дисциплин (учение о финансовом капитале, учение о государстве и диктатуре пролетариата, история религии, философии, общая история, история литературы и искусства и т. п.).

Многое еще предстоит сделать во всех этих областях,—пользуясь тем же испытанным методом диалектического материализма,—но больше всего предстоит работы там, где ее сделано до сих пор меньше всего,—в области естествознания.

Теперь для этого имеются более благоприятные предпосылки, чем, скажем, двадцать лет тому назад. Теперь уже авангард пролетариата, коммунистическая партия, может позволить и позволяет уже себе такую роскошь, как выделить более или менее значительную группу своих членов специально для работы в области естествознания. Кроме того теперь к марксизму пришло немало уже сложившихся специалистов естественников.

Однако об'ективные предпосылки не могут все сразу сделать с фатальной неизбежностью. Здесь еще возможны ошибки, зигзагообразные искривления правильного пути. И действительно, мы видим, как в то самое время, когда «дошла очередь» марксистскому плугу пройти по современному естествознанию с использованием всех фрагментов основной марксистской литературы, касающихся естествознания, и, главное, с использованием всех приобретений и завоеваний марксистской философии,—в это самое время некоторые марксисты пытались совсем освободить марксизм от его философии, как отдельной науки, считая диалектический материализм тождественным с современным естествознанием. Некоторые товарищи некритически преклоняются перед методологией современного естествознания, считая его чуть ли не абсолютно однородным, чуждым всяких классовых буржуазных влияний эпохи загнивающего капитализма. Эти товарищи, знакомые с естествознанием, главным образом, лишь из популярной литературы, чуждой, как известно, всех острых углов, неясностей, разногласий, вытекающих из самих научных методов, эти товарищи в лучшем случае видят лишь «средневековые шлаки» в вообще однородном естествознании, которое, очевидно, само внутренними присущими ему самому методами, без всякого содействия марксистской философии, освободится от этих «шлаков».

Эти товарищи не видят никакой принципиальной разницы между старой философией и философией марксизма; сдавая и ту, и другую в архив истории, они видят исключительные преимущества на стороне естественных наук, которые и призваны, по их мнению, заменить собою марксистскую философию. Тем самым, воскрешается известная схема Огюста Конта, противопоставлявшая «науку» «метафизике», как две различные категории.

Когда в марксистской литературе раздались такие «антифилософские» и даже «философофобские» голоса, их с нежданной энергией подхватили многие естественники, до сего времени желавшие быть марксистами. Находясь до сих пор в мирных отношениях с марксизмом и занимаясь даже его пропагандой, эти товарищи-естественники подняли невообразимый шум, когда мар-

ксизм в лице его философии должен был, используя указанные выше благоприятные предпосылки, мало-по-малу выдвигать вопрос о необходимости критики и даже, возможно, пересмотра некоторых течений и методов современного естествознания на основе диалектического материализма. Желая совсем эмансипировать свою специальность от «постороннего» вмешательства «ненаучной» марксистской философии, они от обороны перешли в наступление, стали делать «критические» экскурсы в неведомую им область этой самой философии и начали разносить многие до сих пор ими самими благодушно (на словах) признаваемые положения марксистской методологии.

Кроме такого апологетического взгляда на современное естествознание, приходится встречаться и с прямо ему обратным, нигилистическим взглядом. Именно, говорят, что вся современная наука настолько погрязла в болоте идеализма, что от нее нельзя получить ничего положительного, даже с чисто фактической стороны. В связи с этим выкидывается практически лозунг—назад, к естествознанию XIX века, бывшему естествознанием чисто механическим.

Оба взгляда являются одинаково вредными уклонениями от марксизма.

Для того, чтобы ближе разобраться в этих вопросах, является необходимость осветить современное состояние естествознания в различных его частях и в различных его направлениях.

Задача настоящей статьи заключается в том, чтобы показать фактическую неоднородность современного естествознания, показать его основные борющиеся тенденции, имеющие своим истоком, в конечном счете, классовые влияния.

В результате нашего исследования мы увидим, насколько сильны идеалистические извращения в «точных» науках. Кроме идеалистического течения мы увидим также и старую механистическую тенденцию, мешающую естествоиспытателям успешно бороться с оголтелым идеализмом и самим им подняться на более высокую ступень материалистической диалектики.

Наконец, в заключение мы постараемся показать наличие неясных, но отчетливых стихийных элементов диалектики, которая может стать окончательным научным достижением только путем сознательного применения марксистского метода к естествознанию. Эти элементы диалектики заключены не в обобщениях, а главным образом в фактической, положительной части науки о природе.

Само собой разумеется, мы здесь никоим образом не можем претендовать на исчерпывающую полноту изложения: привлекаемый нами естественно-научный материал служит лишь иллюстрацией, не больше. Кроме того, совершенно очевидно, что всевозможные извращения в науке отнюдь не затрагивают роли и характера науки, как таковой: наука извилистыми, но верными путями приближается к полному познанию природы.

1. Начало реакции в философии и естествознании во 2-й половине XIX века.

Идеи господствующего класса, говорил Маркс, всегда были господствующими идеями данной эпохи. Господствовавший последнее время класс капиталистической буржуазии претерпевал длинную эволюцию от его собственной революции, на-

правленной против феодализма, до революции, направленной против него самого. Вследствие этого менялись и идеи господствующего класса. Если в первое время буржуазия благоволила материализму, атеизму, если она в ту пору создала английскую классическую политическую экономию и дошла до диалектических вершин классической немецкой философии, то, позднее, она трусливо от всего этого отреклась, и ее идеологи перешли на апологетические амплуа. Великие принципы были забыты,—их заставили забыть решительные выступления рабочего класса в 1848 и 1871 годах. Начавшаяся эпоха финансового капитала вырывает с корнем остатки либерализма, свободолюбия и гуманности. Реакция проникает во все области идеологии и среди них в философию и науку.

После некоторого увлечения в после-гегелевскую эпоху вульгарным материализмом, наблюдается отмеченный еще Энгельсом новый шаг назад в философии.

В разных странах появляется целая плеяда неокантианцев и неоюмистов, которые отличаются от своих пра-учителей только несравненно большей реакционностью и религиозным черносотенством.

Энгельс вполне правильно считал, что после Гегеля и Фейербаха немецкая философия измельчала до неузнаваемости. Она становится бессмысленной эклектикой, материализм отовсюду изгоняется, философы считают своим долгом верное служение религии и т. д.

Старое механическое естествознание не могло разрешить всех вопросов и при указанной социальной обстановке, дополняемой полным незнанием диалектики, толкало массы естествоиспытателей в цепкие лапы идеализма. Некоторые естествоиспытатели даже персонально бегут в лоно чистой идеалистической философии и занимают философские кафедры в университете.

В виде примера можно указать на Фехнера, начавшего с физики и, кончившего философским идеализмом, на В. Вундта, бывшего сначала профессором физиологии и ставшего затем профессором философии, далее на Г. Лотце, перешедшего от патологии и физиологии к философскому идеализму, проповедываемому с кафедры Геттингенского университета. Наконец, здесь же должен быть упомянут и широко известный у нас Э. Мах, перешедший от физики к чистой гносеологии (идеалистического характера).

Материализм об'является похороненным, анти-научным течением. Философский идеализм проникает и в область естествознания. Когда-то модные проповедники материализма, Бюхнер, Фохт, Молешотт и др., легко об'являются полузнайками, дилетантами в области естествознания. Более того, охранители видят теперь залог успеха в деле борьбы с материализмом в распространении «подлинного» естествознания.

Для подтверждения сказанного приведем пару примеров из эпохи еще шестидесятых годов прошлого столетия. Известный ботаник Шлейден борется с материализмом в особой книге, предназначенной «для вразумления интеллигенции» и трактующей «О материализме в новом естествознании, его сущности и истории».

С высоты ученого величия Шлейден приходит здесь к следующим выводам: «Систематический или философский мате-

риализм преодолен в истории. Это была низшая ступень теории познания, и Локковский сенсуализм—его последняя форма».

«Безнравственный материализм французов не заслуживает ни малейшего внимания». «Материализм в новейшем немецком естествознании покоится на исторически обусловленном несовершенстве немецкого образования и на несовершенстве пользования естественно-научным методом»[1].

Противоядием против материализма Шлейден считает... эмпирическую психологию, логику, естествознание и математику, которые, по его мнению, должны стать главными предметами преподавания во всех школах.

Подобные взгляды все чаще и чаще высказываются естествоиспытателями.

Другой пример мы возьмем из русской науки, тоже из эпохи 60-х гг., когда началась широкая пропаганда естествознания в русском обществе. Одним из проявлений этой пропаганды был I с'езд русских естествоиспытателей в Ленинграде в 1867—68 году. На этом с'езде доказывалась вся важность распространения естественно-научных знаний в России. Говорилось о значении их для промышленности и сельского хозяйства, многие же ораторы указывали и на воспитательную роль естествознания как «источника духовных наслаждений». Среди последних ораторов находились два крупных ботаника А. Н. Бекетов и А. С. Фаминцын. Последний взялся за реабилитацию естествознания, которое подвергалось обвинению в том, что оно приводит к материализму, а потому и изгонялось из общего образования.

А. С. Фаминцын в своей речи доказывал, что материалистическое поветрие вызвано как раз плохим знакомством русского общества с естественными науками, вследствие чего на него и оказывают влияние «немецкие популярные книги». И как раз «единственным верным средством против материализма может служить,—говорит А. С. Фаминцын,—по возможности большее распространение естествознания в нашем обществе»[2].

Взгляды, высказываемые Шлейденом и Фаминцыным, дружелюбно принимались широкой аудиторией естествоиспытателей и такими, сравнительно, передовыми натуралистами, какие с'езжались на научные с'езды, а затем в трудах с'ездов и популярных изданиях, в массовых журналах эти авторитетные взгляды перечеканивались на мелкую монету, и вся читающая публика могла читать статьи авторитетных естествоиспытателей, которые «с научной точки зрения» обосновывали свои философские убеждения.

2. Связь естествознания с махизмом. Философия «фикции» и естествознание

Когда мы говорим о методологии современного естествознания, нельзя обойти молчанием влияние на него со стороны махизма. Об этом писал и Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме».

[1]) M. T. Schleiden, Über den Materialismus der neueren deutschen Naturwissenschaft, sein Wesen und seine Geschichte. Zur Verständigung für x Gebildeten, Leipzig 1863, S. 56. Курсив наш.

[2]) См. Труды I с'езда русских естествоиспытателей, Спб. 1868, стр. 11-[illegible]

«Связь новой физики,—писал он,—или, вернее, определенной школы в новой физике, с махизмом и другими разновидностями современной идеалистической философии не подлежит ни малейшему сомнению» [1]).

Нас не интересует здесь вопрос о махистской философии, как таковой. Нам важно, насколько применялась она в естествознании и к каким выводам она в нем приводила.

Возьмем сначала «научное» сочинение самого Маха «Механика в ее развитии».

Мах всюду здесь пользуется ссылками на «опыт», на «факты» и т. п. Он не настолько наивен, чтобы подходить к науке с явно наперед готовой философией и грубо стричь ее (науку) под свою махистскую гребенку: нет, он с гордостью заявляет, что он следует методу Галилея, Ньютона, С. Карно, Фарадея, Мейера и ограничивает физику выражением фактического (подчеркнуто Махом. *В. Е.*), не строя позади этого, там, где нет ничего, ни осязательного, ни поддающегося проверке, никаких гипотез» [2]). «В качестве естествоиспытателя,—прокламирует он в другом месте,—я привык начинать исследование с специального, поддаваться действию этого последнего и отсюда переходить к более общему. Этой привычке я следовал также при исследовании развития физического познания» [3]). Как видим, совсем в духе наших анти-философов, придерживающихся строго эмпирических положений.

«Задача всей моей книги—убедить читателя в том, что свойства природы невозможно высосать из пальца при помощи само собою разумеющихся допущений, а они должны быть получены из опыта» [4]) (курсив подлинника).

И, исходя из этой точки зрения, Мах утверждает, что в учении об электричестве всякая гипотеза о сущности электричества отпадает, как ненужная. Науке достаточно того, что ей известно, что, если известен потенциал и диэлектрические постоянные, то известны все условия электричества. При этом Мах отечески поощряет знаменитого физика Герца, ограничивающегося в своем сочинении «Untersuchungen über die Ausbreitung der elektrischen Kraft» (1892) описанием процессов при помощи одних дифференциальных уравнений. С удовлетворением отмечает Мах, что в то время, как при появлении первого издания его «Механики» (1883) подобные взгляды очень мало могли встретить сочувствия среди физиков, позднее же взгляды Маха стали весьма распространенными и отразились на изложении физики.

И это, к сожалению, правда. Отражением успеха махистской проповеди внутри физики может до некоторой степени служить многократное повторение изданий его «Механики»: за первые 12 лет вышло 2 издания, за вторые 12 лет (до 1907 г.) появилось 4 новых немецких издания и несколько переводов. А между тем, всю эту книгу, посвященную, кажется, чисто механическим проблемам (принципы статики, динамики), пронизывают общеиз-

---

[1]) В. И. Ленин, Собр. соч., т. X, стр. 210 (по первому изданию).

[2]) Цит. по русскому переводу Т. А. Котляра, «Механика, Историко-критический очерк ее развития», под ред. проф. Н. А. Гезехуса, Спб. 1909, стр. 417.

[3]) Там же, стр. 414.

[4]) Там же, стр. 428.

вестные тенденции махистской философии: в вопросе о реальности вещей, о реальности законов природы, пространства и времени и в вопросе о задаче науки вообще,—нужно возможно больше «экономить» мышление,—то-есть—все прелести махистской философии имеются налицо и в этом сочинении о механике, преисполненном несказанного уважения к «опыту».

Махизма не вычеркнешь из истории новейшей физики также, как не вычеркнешь его из истории новейшей философии. Целый ряд физиков стал на точку зрения Маха и проводил его в своей области.

Разве, например, не относится к физике вопрос о сущности физической теории или закона? Несомненно, относится. И здесь в чисто научных (не специально философских) произведениях мы можем найти ответы махистского характера, подобно тому, как сказал известный физик П. Дюгем:

«Физическая теория,—пишет он,—не есть об'яснение. Это система математических положений, выведенных из небольшого числа принципов, имеющих целью выразить возможно проще, полнее и точнее цельную систему экспериментально установленных законов» [1]).

Не может ли такое понимание сущности теории тормозить развитие истинного познания природы? Несомненно, да.

Если мы поставим вопрос о критерии истинности физической теории, то естествоиспытатель махист ответит на это не так, как должен был бы ответить ученый, стоящий на единственно правильной и единственно научной точке зрения, т.-е. на точке зрения диалектического материализма.

Для ученого махиста какая-нибудь теория верна не потому, что соответствует об'ективной действительности, а совсем по другой причине.

Пуанкаре, знаменитый физик и математик, называет кинетическую теорию газов верной на том основании, что она полезна [2]).

Для него несущественно, есть ли в действительности эфир—«это пусть решают метафизики», говорит он. Для него важно только то, что гипотеза эфира удобна для истолкования явлений [3]). Правда, Пуанкаре в позднейших произведениях приблизился ближе к материализму («Ценность науки» и особенно «Наука и метод»), но приведенные мысли из «Науки и гипотезы» разделяются и в настоящее время многими учеными.

Махистская философия настолько срослась с естественными науками, что это весьма заметно и в чисто научной литературе.

Возьмем, например, немецкую специальную энциклопедию «Handwörterbuch der Naturwissenschaften» (Словарь естественных наук), редактируемый группой профессоров-специалистов. В этой энциклопедии 44 страницы большого формата занимает статья «Naturwissenschaft» (Естествознание). Кажется, ясно, что статья эта, по сути дела, должна носить сугубо руководящий характер.

---

[1]) П. Дюгем, Физическая теория, ее цель и строение, пер. с франц., Спб. 1910, стр. 25.

[2]) Анри Пуанкаре, Наука и гипотеза, рус. пер., М. 1904, стр. 179.

[3]) Цит. соч., стр. 231.

Кому же редакция поручила написать эту статью? Небезызвестному махисту—И. Петцольдту!

Одно имя автора этой статьи уже могло бы избавить нас от необходимости подробно разобрать содержание этой руководящей статьи.

Но, может быть, И. Петцольдт настолько уважает специальную (не философскую) энциклопедию и ее редакцию, состоящую из одних естествоиспытателей, что он, может быть, постеснялся откровенно излагать свою идеалистическую махистскую философию и в этой статье остановился на каких-нибудь общих бесспорных положениях? Такой вопрос может зародиться у читателя, если он забудет, что всякий буржуазный философ мнит себя непременно солью земли и свои взгляды считает совершенно бесспорными, вытекающими из всей совокупности человеческого знания и т. д. и т. п.

Чтобы рассеять всякие иллюзии, мы приведем некоторые положения из статьи Петцольдта. Наши цифры будут соответствовать параграфам подлинника:

1. Не природа определяет естествознание, а естествознание определяет природу.

7. Подлинный исследователь никогда в первую очередь не интересуется практической стороной своих исследований.

10. Психическая жизнь совершенно исключена из принципа причинности.

22. В естествознании сохранились еще «предрассудки», связанные с материальной или имматериальной субстанцией.

Далее автором восхваляются работы Беркли, Юма, Маха, Авенариуса. Свои воззрения Петцольдт именует релятивистским позитивизмом (51). Литература, указанная в конце статьи, почти исключительно (90%) всех книг) махистская.

Так беззастенчиво обрабатывается читатель научной книги, где он рассчитывает получить беспристрастную справку или сводку.

В России такой серьезный и авторитетный журнал, как журнал Русского Физико-Химического Общества, давал хвалебные отзывы о книгах Маха по выходе их в русском переводе. Этим самым ставился штемпель научного общества на полуфилософских откровениях «физика», «естествоиспытателя» Маха.

Такой серьезный и крупнейший физик нашего времени, как Макс Планк, много боровшийся потом с махизмом в физике, и тот одно время сам был решительным сторонником философии Маха (в 1885—1889 гг.), и он сам признает, что эта философия «оказала сильное влияние на мое (Планка) физическое мышление» [1]).

А кому не известна связь между такими чисто-научными проблемами, как атомистическая теория, энергетика, кинетическая теория, с одной стороны, и махистской философией—с другой.

Чтобы покончить с махизмом, остановимся еще на одном представителе естествоиспытателей-махистов—на К. Пирсоне и на его произведении «Грамматика науки».

---

[1]) Макс Планк, Теория физического познания Эрнста Маха. Сборник «Философия науки», ч. I. Физика. под ред. А. К. Тимирязева, вып. 2, Гиз, 1924 г., стр. 34.

Этот «труд» английского махиста хорошо известен, хотя бы по отзывам о нем Ленина. Но в виду того, что этот представитель является крупным математиком, мы приведем немного характерных цитат из его сочинения [1]).

О реальности внешнего мира: «Мы... проэцируем наружу эти (непосредственные и накопленные) чувственные впечатления и называем их действительным миром вне нас»... «Мы заперты, заключены в мир чувственных впечатлений, как телефонист в свой мир звуков» [2]).

О законах природы: «Научный закон относится к восприятиям и понятиям, образуемым воспринимающей и размышляющей способностями человека. Вне связи с ними он не имеет никакого смысла. Он... существует только тогда, когда человек его формулировал» [3]). «Имеет больше смысла утверждать, что человек дает законы Природе, чем, обратно, что Природа дает законы человеку» [4]).

Взглядов Пирсона на пространство, время и т. д. мы приводить не станем, так как это типичный махизм. С большим уважением он относится к Маху, называя его «выдающимся ученым», Мах в свою очередь дает о Пирсоне также весьма лестный отзыв.

Для чего же мы все это приводим? Для того, чтобы показать, сколь мало подлинной науки в этой «Грамматике науки», изобилующей массой ссылок, цитат и т. п. из произведений крупнейших авторитетов в естествознании, а потому и способной вызвать доверие неискушенных в философии читателей. В. Томсон, Герц, Максвелл, Стокс, Фитцжеральд, Лаплас, Дарвин, Уоллес, Геккель, Вейсман и друг. не сходят со страниц книги.

Особенно любопытно то, что, ранее появления полного перевода этой книги, в журнале «Русская Мысль» (1905, VIII) К. А. Тимирязев напечатал свой перевод одной первой главы, снабдив его примечаниями и частичными поправками. Автора книги, Пирсона, К. А. Тимирязев рекомендует с самой лучшей стороны, книгу его в целом называет «интересной». В переведенной им главе он особенно подчеркивает «ясность и определенность мыслей» [5]).

После такой характеристики крупнейшего и наиболее передового ученого могло ли возникнуть малейшее сомнение у русского читателя, если бы... если бы не существовало философского разбора Пирсона, скажем, у Ленина?

Для нас является чрезвычайно важным проанализировать эту первую главу, переведенную К. А. Тимирязевым, которого некоторые авторы хотели причислить к числу диалектических материалистов.

---

[1]) Русский перевод В. Базарова и П. Юшкевича, изд. «Шиповник». Спб., год не указан.

[2]) Указ. соч., стр. 84.

[3]) Там же, стр. 106.

[4]) Там же, стр. 111.

[5]) «Русская Мысль» 1905, VIII, отд. 2, стр. 121. Рекомендация Пирсона с самой лучшей стороны повторена К. А. Тимирязевым в книге «Основные черты истории развития биологии в XIX стол.» (Изд. «Гранат», М. 1908, стр. 113), а также в статье «Биология» в энциклопедии Граната.

Основная тенденция Пирсона, ясная из приведенных выше цитат, имеется и в первой главе, хотя и не в такой резкой форме (глава посвящена вопросу о значении науки для общества). Переводчик не снабдил соответствующие места никакими примечаниями, хотя это он делал в других, нефилософских, местах. Следовательно, мы можем рассматривать К. А. Тимирязева как бы соавтором Пирсона.

Пирсон прежде всего заявляет себя врагом всякой философии. Он обрушивается на «метафизику» [1]): при этом совершенно ясно, что Пирсон, как и все махисты, под этим словом понимает не только Гегеля (которому сильно достается за его «невежество в естествознании»), но и весь материализм с его об'ективной реальностью и т. д.

Там же Пирсон во всеуслышание заявляет, что «вселенная является построением каждого отдельного индивидуального ума» [2]). Отношение между причиной и действием он об'ясняет просто; как «одинаковое последствие, неизменно повторяющееся за предшествующей ему одинаковой группировкой явлений» [3]). Наконец, в указанной главе мы находим и такую махровую фразу Пирсона: «С первого взгляда может показаться странным, что научные законы приводятся в связь скорее с творческим воображением человека, чем с физическим миром вне его. Но не трудно убедиться, что законы науки--продукты человеческого ума, скорее чем факторы внешнего мира» [4]). Все эти неоговоренные места, безусловно, не говорят в пользу и переводчика-соавтора.

Как бы то ни было,—из песни слова не выкинешь,—русский читатель получил хорошую рекомендацию крупного ученого о другом ученом и о его произведении, которое, по сути дела, способно только затемнить мозги [5]).

После такой рекомендации находятся охотники,—В. Базаров и П. Юшкевич,—которые выпускают полный перевод «Грамматики науки», в котором махизм автора распускается уже пышным цветом (и всегда и всюду под прикрытием науки,—см. выше).

Последние 10 лет можно было наблюдать большой шум вокруг новой философской системы, так называемой, философии «фикции» (des Als ob), которую восприняли и многие естествоиспытатели.

Основатель этой философии Файгингер в 1877 году написал, а в 1911 г. напечатал книгу «Die Philosophie des Als ob» (Философия «фикции»), выдержавшую за 9 лет шесть изданий. Книга была признана «составляющей эпоху» и нашла себе огромное количество сторонников.

Мы вкратце остановимся на основных положениях этой новой философии [6]).

---

1) Указ. журн., стр. 132 и след.

2) Там же, стр. 132. В подлиннике: „The universe is largely the construction of cach individual mind».

3) Там же, стр. 135.

4) Там же, стр. 150.

5) Перевод К. А. Тимирязева с его рекомендацией и примечаниями вышел вторым изданием в 1918 г. в издании Лит.-Издат. Отдела Наркомпроса в серии «Научно-популярная библиотека».

6) Содержание „философии «фикции»" дано в статье тов. Баммеля в журнале «Печать и Революция» 1923, кн. 4, стр. 73—81.

Исходным пунктом ее является признание, что единственным об'ектом нашего мышления служат наши ощущения. Теоретическое знание наше состоит не в отображении об'ективного мира, а лишь в практическом пробовании, проверке, можно ли нашими понятиями практически овладеть внешним миром. Мышление есть биологический факт, и, будучи таковым, оно развивается и улучшается, в результате чего создается ряд логических понятий, которые не могут не быть ложными, но которые «для нас полезны и даже необходимы для лучшего ориентирования в окружающей действительности. Эти понятия и есть «фикции».

Нельзя сказать: «А есть В», а можно сказать: «А следует рассматривать так, как если бы оно было В», подчеркивая, как суб'ективность, даже ложность этого суждения, так и его полезность и необходимость. Мышление есть не более, как «урегулированное заблуждение».

Файгингер убежден, что фикции встречаются всюду, во всех областях знания: в этике, в политической экономии, в теологии, в логике, в психологии, в физике, в математике,—все науки «насквозь пронизаны фикциями». Например, бесконечно малое, «чистое абсолютное пространство», плоскость, линия, точка и далее—сила, атом,—все это фикции. Математическая физика есть, следовательно, —не что иное, как система «искусственных препаратов, искусственных настроений, фиктивных абстракций и абстрактных фикций».

Нечего говорить о том, насколько удобной является такая философия для утверждения религиозной веры: раз вся наука есть фикция, целесообразное заблуждение, то, что мешает религию об'явить также целесообразным заблуждением, или ложной целесообразностью? В подобной системе все может быть примирено: добродетелью,—как говорит т. Баммель,—служит интеллектуальная безответственность; логика является сплошным лицемерием.

И такая философия, несмотря на ее абсурдность, получила неожиданно большое распространение и нашла себе разносчиков среди естествоиспытателей. Причины такого распространения этой философии, конечно, станут сразу понятными, коль скоро от ее логической структуры мы перейдем к ее социальной сущности: они настолько очевидны, что на них не стоит специально останавливаться. Мы только отмечаем, что естествоиспытатели живут в той же социальной атмосфере, что и все смертные люди своего класса.

Целый ряд университетских ученых,—физиков, математиков, биологов и друг.,—признали эту философию правильной, отвечающей своим взглядам, и сочли своим долгом подкреплять ее выводами из своих наук.

На титульном листе печатного органа Файгингера Annalen der Philosophie» в числе постоянных сотрудников указаны, на ряду с профессором богословия Карлом Геймом, также и профессора-естествоиспытатели: Абдергальден (физиолог), Мориц Паш (математик), Фолькман (физик) и Гансен (ботаник). Между ними и богословом размещаются чистые философы с Файгингером и Р. Шмидтом во главе.

Кроме перечисленных естествоиспытателей, в журнале, конечно, сотрудничают многие другие ученые. Так в первом томе (1919) «Annalen der Philosophie» мы находим три статьи, «подтверждающие» теорию фикции с точки зрения медицины (д-р Цернер), молекулярной физики (проф. О. Леман) и математики (проф. Э. Тишер). Каждый автор при этом привлекает весь свой ученый аппарат: и экспериментальные работы (свои и чужие), и ссылки на ученые авторитеты и т. д.

Во втором томе (1920) такие же «подтверждения» фикционистского» мировоззрения мы находим со стороны электродинамики (Ю. Шульц), со стороны биологии (Макс Гютнер), со стороны оснований математики (М. Паш). Третья часть (по об'ему) этого тома посвящена философскому фикционистскому использованию Эйнштейновского релятивизма.

В третьем томе (1922) есть еще 2 статьи М. Паша.

Всюду и везде, конечно, почтенный журнал не упускает возможности использовать специальные книги в своем отделе библиографии.

Сколь это ни странно, а сторонники философии Файгингера находятся и в СССР. При этом они даже иногда печатают свои работы философического характера за счет советского государства.

Стоит только прочесть книжечку проф. Л. С. Берга «Наука, ее содержание, смысл и классификация», чтобы убедиться в этом [1]).

Как известно, проф. Л. С. Берг считает, что задачей науки является вовсе не выяснение закономерностей в природе, а только «приведение в порядок понятий—или иначе описание и классификация» [2]). Это и неудивительно, ибо проф. Л. С. Берг полагает, что вообще «странно было бы в настоящее время видеть в причине нечто реальное существующее» [3]).

Что является, по мнению почтенного ученого, критерием истины? Критерием истины у него оказывается польза, целесообразность. «Польза есть критерий пригодности, а следовательно истинности». «Истина в науке это все то, что целесообразно» [4]).

Уже по одному этому можно было бы вывести кое-какие заключения. Но, оказывается, у Берга есть и прямые заявления на тот счет, что он сторонник философии фикции Файгингера. Берг делает выписки из «Die Philosophie des Als ob», как из авторитетного источника (он не упускает впрочем случая сослаться кое-в-чем и на «марксиста» А. Богданова). Но кроме того у самого Берга в числе его собственных утверждений мы находим, что «всякая теория есть условность, фикция», что «Истина есть полезная фикция, а заблуждение—вредная» [5]).

Что такое математические аксиомы? Это, по его словам, «есть условность, предмет соглашения, «Als ob», фикция» [6]).

---

[1]) Изд. «Время», Петерб. 1922. Впервые эта работа была напечатана в «Известиях Географического Института», т. II.

[2]) Л. С. Берг, Наука и т. д., стр. 17.

[3]) Там же, стр. 19.

[4]) Там же, стр. 41 и 37.

[5]) Там же, стр. 37 и 41.

[6]) Там же, стр. 41.

Так называемые физико-химические законы (Берг пишет в кавычках: «законы») ничуть не достовернее и абсолютнее, чем классификации ботаников и зоологов. Они также являются, по существу, классификациями. Но «и те и другие,—говорит он,—суть, в сущности, условности, фикции, Als ob, как сказал бы Файгингер» [1]).

При всем том, всякого непредубежденного читателя в книжке Берга (теперь академика) прямо поражает тон ученого авторитета, говорящего якобы исключительно языком «фактов» и научных положений...

3. Отражение реакционной философии в «Курсе физики» О. Д. Хвольсона.

Теперь мы возьмем известный «Курс физики» проф. О. Д. Хвольсона, изданный Государственным Издательством РСФСР. Это уже совсем не философское и даже не полуфилософское произведение физика, это—и не торжественная речь на каком-нибудь празднике. Это—деловое сочинение, по которому призваны изучать физику вузовцы и наводить нужные справки.

С чего начинается этот, в общем весьма ценный, «Курс»? Первый параграф первого тома имеет весьма звучное заглавие: «Двѣ мира». Речь идет здесь о внешнем и внутреннем мире «для каждого человека». Какая же между ними связь и зависимость? Если отбросить некоторые неясности и дипломатические увертки, то мы здесь находим признание двух субстанций,—«внешнего мира» и «сознания». При этом сознание, внутренний мир человека «определяется совокупностью тех явлений, которые абсолютно не могут быть доступны непосредственному наблюдению другого человека» [2]).

Казалось бы, можно сделать вывод о том, что раз проф. О. Д. Хвольсон исходит из признания двух субстанций, то он дуалист. Но он оказывается больше всего путаник. Вот послушайте, как он определяет внешнее явление. Раз внешний мир, по выражению проф. О. Д. Хвольсона, все же реально существует и способен «влиять на органы чувств» (стр. 1), то, казалось бы, можно ожидать, что и внешние явления он должен признавать об'ективной реальностью. Но оказывается, нет. В духе подлинного психологизма, проф. О. Д. Хвольсон внешним явлением называет «восприятие в пространстве и времени чувственных впечатлений, которые мы сравниваем между собою и которым мы придаем значение об'ективной реальности» [3]).

Впрочем, это не чистый психологизм. Ибо он говорит о восприятии в «пространстве и времени». Но разве не правы были Энгельс и Гегель, указывавшие, что естествоиспытатели не могут обойтись без философии, но, не пройдя хорошей философской школы, пользуются эклектической похлебкой?

Как никак, а, по проф. О. Д. Хвольсону, материя есть не более, как продукт «об'ектирования» наших ощущений. Этот процесс «об'ектирования», по словам проф. О. Д. Хвольсона,

---

[1]) Там же, стр. 25.

[2]) О. Д. Хвольсон, проф., Курс физики, т. I, изд. 5-е, Гиз, Берлин 1923, стр. 1; подчеркнуто нами.

[3]) Цит. соч., стр. 2; подчеркнуто нами.

заключается в перенесении суб'ективного ощущения во внешнее пространство [1]).

Таким образом, первый параграф «Курса физики» чрезвычайно богат содержанием. Спрашивается, как неискушенному читателю разобраться в этом поистине темном, архифилософском лесу?

Мы не говорим уже об экскурсиях проф. О. Д. Хвольсона в область социологии, где он утверждает, что есть три рычага, «двигающих человечество по пути его развития». Эти три рычага»—следующие: во-первых, любознательность, во-вторых, стремление к удобству и, в-третьих,—стремление к славе [2]). При этом, по мнению проф. О. Д. Хвольсона, возникновение и развитие физики, как науки, вызывалось исключительно первым рычагом—любознательностью.

Мы видим, насколько содержателен один только параграф известного «Курса физики». Мы могли бы разобрать и другие места в этой книге, но мы ограничимся еще парой примеров: в § 6 «Физические величины» проф. О. Д. Хвольсон говорит о двух родах величин: одни являются первоначальными понятиями, «присущими всем людям», а другие вводятся нами в науку. К первому роду величин проф. О. Д. Хвольсон относит «протяженность», время, давление и скорость. Мы не будем говорить о том, насколько обоснованным является приравнивание здесь пространства и времени с давлением и скоростью, для нас важно подчеркнуть происхождение этих «первоначальных исходных понятий». Оказывается по проф. О. Д. Хвольсону, что они имеют априорное происхождение: «они в определениях не нуждаются, ибо их значение a priori ясно каждому. Свойства этих величин определяются тем представлением, которое всеми связывается (?) с их названием, и потому указание на эти свойства каждый должен искать в самом себе» [3]) (курсив проф. О. Д. Хвольсона).

Значит, пространство и время не являются формами существования материи, каковое понимание было бы единственно строго научным, а они ни в каких определениях не нуждаются, и каждый индивидуум в самом себе, a priori найдет себе понимание этих величин.

Второго рода величины таковы, что понятие о них уже не присуще всем людям. Поэтому,—говорит проф. О. Д. Хвольсон,—они нуждаются в определении.

Во втором томе своего «Курса» проф. О. Д. Хвольсон вынужден говорит об эфире. Об эфире,—говорит О. Д. Хвольсон,—мы ничего не знаем, а потому мы могли бы о нем вовсе не говорить. Единственно, что мы знаем, это—сами электрические и магнитные явления. Эфира поэтому, строго говоря, не существует. Но если допустить пространство, абсолютно ничего не содержащее, то в этом пространстве нельзя представить себе возникновения электрических и магнитных сил. «Мы невольно,—говорит он,—должны допустить существование вещества, которое наполняет пространство и благодаря свойствам

[1]) Там же, стр. 1.
[2]) Там же, стр. 2.
[3]) Там же, стр. 15.

которого возникают эти силы (курсив наш. *В. Е.*). Такое гипотетическое вещество,—продолжает О. Д. Хвольсон,—мы продолжаем называть эфиром». Оговорившись таким образом, О. Д. Хвольсон считает, что теперь он может, не опасаясь недоразумений, говорить иногда об эфире. Далее он продолжает: «Мы даже можем говорить о деформациях и пертурбациях в эфире, как о причинах тех или других наблюдаемых явлений, не придавая этим терминам реального значения» (курсив наш. *В. Е.*) [1]).

Здесь есть сколько угодно путаницы, здесь есть нечто общее с фикциями Файгингера, но только нет материалистического понимания внешнего мира и его познания.

Любопытный образчик идеалистического понимания самых основ физики представляет трактовка в электродинамике Максвелловой теории, выраженной известными уравнениями Максвелла.

Эти уравнения дают весьма подходящую почву для идеалистических рассуждений: вывод их, сделанный самим Максвеллом, был не удовлетворителен с математической стороны. Однако для обширного круга явлений эти уравнения оправдываются на опыте. Как же здесь не начать распевать идеалистическую песенку? Даны нам уравнения, которые оправдываются на практике, на практике радиотелеграфии и т. п.,—зачем же еще нам беспокоиться вопросом об их происхождении? «Теория Максвелла вся заключается в уравнениях Максвелла»,—так буквально сказал Герц, один из первых продолжателей этой теории.

Пусть эти уравнения даны нам самим всемогущим богом, пусть они написаны им самим в виде откровения на небесном своде, или в мемуарах Максвелла—какое до этого дело физике? Пусть в этом разбираются философы!..

Таково приблизительно рассуждение многих физиков, трактующих о теории Максвелла. Больцман в своей книге, посвященной этой теории, находит возможным недоуменно спрашивать: «А что, не бог ли начертал для нас эти знаки?» (Ist es ein Gott, der diese Zeichen schrieb?).

И с такой постановкой вопроса соглашается как раз и проф. О. Д. Хвольсон в своем «Курсе физики» [2]).

Этих примеров достаточно, чтобы убедиться в философских прегрешениях одного из известнейших курсов физики, каким является книга проф. О. Д. Хвольсона.

4. Относительность научных истин. Борьба противоположных сил в современной науке.

В начале девяностых годов прошлого века высказывалось мнение, что все отделы физики твердо обоснованы и согласованы один с другим, и что в дальнейшем задачей науки является только достижение большей точности измерений.

Это было как раз перед самым открытием Рентгеновых лучей, перевернувшим вместе с другими аналогичными открытиями

---

1) Там же, т. II, стр. 122.
2) Курс физики, Гиз, 1923, т. V, стр. 265.

этого времени буквально всю физику, и в частности ее методологические основы.

Этот пример всегда нужно помнить, когда рассуждаешь об естествознании какой угодно эпохи. В противовес этому является весьма распространенным мнение о том, что естественные науки являются образцом законченности и полноты, что в нем дело обходится без борьбы различных школ и направлений, характерных, скажем, для общественных наук, что в нем не бывает резких поворотов и переворотов в методе, т.-е. в самых основах науки и т. д.

Этот же пример должен охладить пыл тех апологетов современного естествознания, которые думают, что к нему нужно прислушиваться не иначе, как с раскрытым ртом. Подлинная не фальсифицированная история науки опровергает такое решительное мнение. Она нам показывает, что очень часто об'ективная истина находится в руках меньшинства естествоиспытателей или даже в руках единиц, совершенно непризнанных официальной наукой. Нередко об'ективная истина бывает далека от всех спорящих в данное время сторон.

Эта же история показывает, что вся история науки есть непрерывный ряд споров, возникающихся на почве некоторых общепризнанных фактических сведений.

Редко, когда новые взгляды сразу воспринимаются всей наукой; зато бывают случаи, когда наука, приобретая все новые и новые фактические данные, делает шаг назад в своих методологических основаниях. На протяжении одного-двух десятков лет одному и тому же ученому приходится порой менять свои убеждения».

Менее чем 20 лет тому назад проф. О. Д. Хвольсон об эфире писал, что его существование сейчас не может подлежать никакому сомнению: оно не менее достоверно, чем вращение земли около оси и вокруг солнца [1]). В настоящее время тот же О. Д. Хвольсон считает существование эфира более, чем сомнительным. Более того: сторонники принципа относительности склоняются к отрицанию и об'ективного вращения земли.

После этого нам станет понятным, что прав был Больцман, когда он писал: «Как и в каждой другой науке, в теоретической физике мы наблюдаем через известные промежутки времени разнообразнейшие перевороты во взглядах» [2]).

Ожесточенную фракционную борьбу мы видим и в современной науке в связи с провозглашением принципа относительности.

Впервые «постулат относительности» был выдвинут Эйнштейном в 1905 г. Широкая публика долго о нем ничего не слыхала, и новая все разрушающая теория подвергалась горячему обсуждению лишь в узких кругах специалистов. И, однако, эти круги были уже тогда раздираемы невиданной со времен Ньютона «партийной борьбой» из-за новой теории Эйнштейна. При этом теория относительности находила себе больше сторонников в Германии, а противников в Англии.

---

[1]) О. Д. Хвольсон, Позитивная философия и физика.—«Мир Божий» 1908, V.

[2]) L. Boltzmann, Populäre Schriften, Leipzig 1919, S. 104.

Когда проф. Д. А. Гольдгаммер в 1911 году знакомил с новой теорией II Менделеевский с'езд, то он говорил об этой ожесточенной борьбе физиков следующее:

«Знакомясь с физической литературой XX века, современный нам Вольтер мог бы писать [1]): «В Германии и в Англии большое различие в философии, а также и во многих других вещах. В Англии мир полон веществ, в Германии—он пуст; в Англии мир сделан из узелков эфирных напряжений, которые взаимодействуют между собой при помощи эфира, тогда как в Германии физические явления состоят во взаимодействии «мировых линий», описываемых не материальными, а субстанциальными точками. В Германии нет поэтому эфира, тогда как в Англии он есть, и его плотность не то в миллиард, не то в сто миллиардов раз более, чем, например, плотность свинца. На берегах Шпрее свет, это—летящие частицы энергии, на берегах Темзы—это волны мирового эфира; здесь все в природе есть проявление таинственных и непонятных свойств эфира, там—проявление не менее таинственных и не менее непонятных свойств пространства и времени, связанных между собой при помощи скорости света, так что время является четвертым, хотя и не реальным измерением нашего пространства. В Кэмбридже описывают, как можно из эфира сделать электрон, в Тасмании рассказывают, как электрон может и сам зарождаться в эфире, а в Геттингене уверены, что в эфире и осей координат поместить негде, так как никакого эфира нет» [2]).

Ученый мир, говорит далее проф. Д. А. Гольдгаммер, едва полвека тому назад покончивший — и, казалось бы, навсегда—с двухвековым спором картезианцев и ньютонианцев, снова раскололся на два лагеря, на две школы.

Из новейшей биологии можно было бы показать то же самое, что мы видели в физике. В то же самое время, как и во всем естествознании, в биологии начинает сказываться влияние идеализма, в форме витализма, телеологии, психологизма и т. п. Механизм, почти господствовавший до этого времени, до известной степени выходит из моды.

К. А. Тимирязев в предисловии к «Науке и демократии» отмечает, как «частное проявление общего реакционного поворота, отметившего конец прошлого и начало нового века», ясные признаки «регресса, упадка научного мышления», наблюдавшегося на ряду с фактическими приобретениями науки. «Для внимательного наблюдателя, подчеркивает К. А. Тимирязев, эти признаки регресса научной мысли вместе с подобным же движением в области искусства и литературы были только частным проявлением давно задуманной клерикально-капиталистической и политической реакции» [3]).

Зная слабости и недостатки прежней механической биологии, мы так же, как это мы констатировали вслед за Лениным в области физики, можем к числу этих причин прибавить еще

[1]) Здесь Гольдгаммер напоминает об известной характеристике Вольтера современных ему споров между ньютонианцами и картезианцами.

[2]) Д. А. Гольдгаммер, Время. Пространство. Эфир,—«Журн. Рус. Физ.-Хим. Об-ва», т. 44, Физич. отдел, вып. 5, Спб. 1912, отд. 2, стр. 166.

[3]) К. А. Тимирязев, Наука и демократия, Гиз, 1920, стр. XV. Предисловие 1919 года.

одну: именно банкротство в известном смысле механического материализма, при незнании естествоиспытателями диалектики, толкает многих исследователей в об'ятия виталистической реакции. И здесь, как в физике, нужно ждать диалектической биологии.

В указанную же нами эпоху (конец XIX и начало XX века) мы наблюдаем борьбу двух основных направлений в биологии. На заседании Московского общества любителей естествознания (1894) К. А. Тимирязев произносит речь «Витализм и наука», в которой он борется с витализмом. Почти одновременно с этим на заседании Ленинградского (тогда Петербургского) общества естествоиспытателей произносит речь проф. И. П. Бородин (впоследствии академик) на тему «Протоплазма и витализм», где этот ученый говорит о возрождении витализма, как новой истины науки. И нельзя думать, что И. П. Бородин одинок, что он не имеет последователей и влияния в науке: это красноречиво опровергает даже протокол Всероссийского с'езда по естественно-историческому образованию, бывшего в 1923 году. С'езд никого так горячо не приветствовал, как «маститого академика» И. П. Бородина, выступавшего и на сей раз от имени того же Общества естествоиспытателей.

Если далее на с'езде русских естествоиспытателей и врачей наш передовой ученый К. А. Тимирязев читает доклад о факторах органической эволюции, то на том же с'езде академик А. С. Фаминцын читает доклад о психике у растений.

Если первый председательствует на одном ученом с'езде, то второй председательствует на другом с'езде.

К. А. Тимирязев и А. С. Фаминцын составляли два полюса в новейшей биологии, которая делается таким образом весьма неоднородной, гетерогенной.

После всего сказанного мы не можем не согласиться с В. И. Вернадским, который писал:

«Нельзя говорить об одном научном миросозерцании; исторический процесс заключается в его постоянном изменении»[1]).

И еще:

«Неустойчивость и изменчивость научного мировоззрения чрезвычайны» [2]).

В. И. Вернадский—идеалист, и он говорит здесь о неустойчивости в науке с той целью, чтобы оставить место для метафизики и религии. Но нас это не касается,—мы интересуемся этим вопросом в связи с нападками на марксистскую философию, которая якобы должна уступить место современному естествознанию.

5. Идеалистическое направление в современной математике. Аксиоматика и формализм.

Существует мнение о математике, что она-то уж как «царица наук» безусловно обладает достоверной истиной, развиваясь по

[1]) В. И. Вернадский, О научном мировоззрении,—«Вопросы философии и психологии», кн. 65, 1902, отд. I, стр. 1457. Курсив наш.

[2]) Там же.

строгим имманентно-логическим законам и не делая никаких идеологических зигзагов и уклонений в сторону.

Факты, наоборот, показывают, что математика с того же, примерно, времени, как все естествознание, начала одеваться в идеалистический костюм, что нашло себе выражение в форме аксиоматики и формализма.

Против необходимости аксиом, на которых строится все здание дедуктивной науки, возражать не приходится. Наука в прошлом и настоящем дала не мало примеров того, насколько обманчивым оказываются наши непосредственные представления и здравый смысл, чтобы теперь на них попытаться основывать всю науку. Не всякая аксиоматика является идеалистической, и поэтому не всякая аксиоматика должна отвергаться нами.

Виднейший аксиоматик нашего времени Д. Гильберт сам различает два рода аксиоматики.

В лекции, прочитанной в Цюрихе на тему «Аксиоматическое мышление» и напечатанной в 78-м томе журнала «Mathematische Annalen», он говорит об аксиоматике в ее старом виде и об аксиоматике последнего времени. В то время, как первая, говорит он, строила теорию из некоторого числа аксиом, почерпнутых из опыта, вторая сознательно отвлекается от всякого теоретико-познавательного характера аксиом и рассматривает исключительно внутреннюю структуру системы понятий. Вследствие этого теория делается об'ектом чисто формально-математического исследования и такого рода исследование Гильберт и называет аксиоматическим в собственном смысле слова [1].

Самое характерное для современной аксиоматики, это—ее подчеркивание внеопытного происхождения и признание за ней исключительно рациональной ценности, и это как раз ее и делает идеалистической по существу, поскольку полученную таким образом математику придется прилагать к реальному миру.

Каким условиям, по мнению аксиоматиков, должны удовлетворять аксиомы какой-нибудь математической науки,—например, геометрии,- чтобы вся система этой науки отвечала требованиям формальной строгости? Этих условий несколько [2]. Во-первых, аксиомы должны составлять полную систему, т.-е. их должно быть достаточно, чтобы на них построить дедуктивно всю данную науку. Во-вторых, они должны составлять связное целое, т.-е. не только не должны противоречить одна другой, но и всякое следствие из одной какой-нибудь аксиомы не должно противоречить всякой другой аксиоме. Далее следуют исключительно формалистические требования: совершенная, идеальная простота аксиом (отнюдь не очевидность), возможно меньшее количество аксиом [3]) и независимость любой аксиомы от всех других. Аксиомы считаются независимыми, если любую

---

1) См. статью А. В. Васильева «От Евклида до Гильберта» в книге Д. Гильберта «Основания геометрии», изд-во «Сеятель», Петрогр. 1923, стр. XXX.

2) Мы следуем дальше французскому математику Ж. Таннери. См. его статью о методе в математике в сборнике «Метод в науках» Тома, Пикара, Таннери и др. Пер. с франц. Юшкевича и Брусиловского, изд. «Образование», Спб. 1911, стр. 31-й сл.

3) Стремление довести число аксиом до возможного минимума порождает у математиков что-то вроде нездорового спорта, желание побивать рекорд и т. п.

из них можно заменить прямо ей противоположной, и после этого система продолжает оставаться связной.

Здесь нет ни малейшего намека на связь аксиом с опытом, с человеческой практикой.

Математика из орудия точного естествознания превращается в собрание логических кунстштюков, не отображающих ничего реального. Вот как об этом говорит Пуанкаре:

«Что нам сразу бросается в глаза в новой математике, так это ее чисто-формальный характер». «Вообразим,—говорит Гильберт,—три рода **вещей**, которые мы назовем точками, прямыми, и плоскостями; условимся, что прямая определяется двумя точками, и вместо того, чтобы сказать, что данная прямая определяется данными двумя точками, мы будем говорить, что она проходит через эти две точки, или что эти две точки расположены на этой прямой». Что это за **вещи**, мы не только не знаем, но и не должны стремиться знать. Нам этого не нужно, и всякий, кто никогда не видел ни точки, ни прямой, ни плоскости, так же легко мог бы построить геометрию, как и мы...

Для доказательства теоремы не нужно и даже бесполезно знать, что она хочет сказать. Геометра можно было бы заменить логической машиной», выдуманной Стенли Джевансом... Математик, как и эта машина, отнюдь не должен понимать, что он делает» [1]) (курсив подлинника).

Любопытно отметить, что среди математиков всегда была оппозиция формальному толкованию математики, и со стороны этой оппозиции было ироническое предложение преподавание математики всюду заменить курсом шахматной игры. В самом деле, видеть в математике **только** гимнастику для ума — это все равно, что видеть в истории лишь предмет для укрепления памяти, или значение еды видеть в том, что при этом упражняются челюсти для жевания.

Самих формалистов в математике, однако, мало беспокоит то обстоятельство, что, изгоняя всякую связь, даже связь конечного характера с практикой и с опытом, они делают математику совершенно бесплодной. В самом деле, здесь одно из двух: либо они всегда должны оставаться строго на почве чисто абстрактных логических исследований о вещах, ничего не обозначающих, и о предложениях, ничего не выражающих,—и **тогда от формальных законов не может быть никакого перехода к конкретным математическим понятиям**, к конкретному числу, линии, точке, ибо ниоткуда не видно, что те, напр., **вещи**, которые у **Гильберта** именуются числами, имеют хоть какую-нибудь связь с числами, получаемыми нами в ежедневном опыте,—то-есть тогда формальная математика имеет ценность только в виде удовольствия занимающихся ею; либо в каком-нибудь месте формализм заметно или незаметно нарушается, благодаря чему абстрактные понятия соприкасаются с «прикладными» науками, с практикой,—но тогда теряется весь смысл хитроумной попытки построить независимую от опыта формальную и «абсолютно достоверную» математику.

Аксиоматика встречается еще с одним затруднением.

---

[1]) Пуанкаре, Наука и метод, рус. пер. под ред. В. Ф. Кагана Одесса 1910, стр. 187—188.

Она хотела бы довести число аксиом до нуля, чтобы вся математика состояла из одних силлогизмов. Но, очевидно, это невозможно. Но тогда откуда взялось это минимальное число оставшихся несводимых аксиом? Если математики отвергают опытное происхождение аксиом, скажем, Евклидовой геометрии, то нужно выставить какую-то свою методологию, свое обоснование этих аксиом. И вот здесь, не желая поддаваться материалистическому соблазну, в новейшей математике аксиомы выдаются за произвольные **определения**. Замечательный выход! Вместо повседневного опыта и практики источником всех аксиом об'является человеческая мысль.

Такими же точно определениями об'являются все те теоремы, которые могут быть доказаны, но требуют несколько вольного обращения с формальной логикой (например, что длина окружности есть предел периметров вписанного или описанного многоугольника при бесконечном увеличении числа сторон и т. п.).

Правда, высказывалось возражение, что всякое определение заключает в себе одну аксиому, именно ту, которая утверждает **существование** определяемого об'екта, но математика с этим не считается. **Анри Пуанкаре**, гениальный французский математик, защищая права опыта, интуиции и индукции, приводит другое соображение: «Вы даете тонкое определение числа,— обращается он к чистым логикам,—но, однажды дав его, вы о нем больше не думаете,—ибо, в действительности, не из этого определения вы узнали, что такое число, а вам это уже давно было известно,—и, когда в дальнейшем вы употребляете слово «число», вы приписываете ему такое же значение, какое ему дает первый встречный» [1]).

Чистая, абсолютная логистика, оторванная от опыта, приводит к абсурду,—хочет сказать **Пуанкаре**.

Но этого мало. Современная математика пользуется широко изобретением **Пеано**, известным сначала под именем **пасиграфии**, т.-е. искусства писать математические трактаты, не употребляя ни одного слова из житейского словаря. Правда, первые мемуары, печатавшиеся на новом языке, снабжались междустрочным переводом.

Один из таких мемуаров **Бурали-Форти**, посвященный трансфинитным числам [2]), имеет целью показать, что могут быть два трасфинитных числа (порядковых) a и b, из которых одно не будет ни равно, ни больше, ни меньше другого. Попутно **Бурали-Форти** дает новейшие определения таких понятий, как «единица», «нуль». Так, число 1 определяется следующим образом:

$$1 = \iota T' \left\{ Ko \frown (u,h) \varepsilon (u \varepsilon Un) \right\}.$$

Это «определение» призвано дать понятие о числе 1 без всякого житейского опыта, без всякого конкретного представления о 1!

Другой ортодоксальный логистик, **Кутюра**, определяет число 1 словами: «Один, в сущности, есть число элементов класса, два любых элемента коего тождественны».

---

[1]) **Пуанкаре**, Наука и метод, русск. пер., под ред. В. Ф. Кагана. Одесса. 1910, стр. 197.

[2]) Замечания об этом мемуаре мы заимствуем у **Пуанкаре**, в том же сочинении, стр. 199—205.

Мы считаем излишним разбирать эти определения по существу. Определять 1 через словечко «*Un*» или через слово «два»,— до жизни такой могло довести современную математику только непреодолимое желание принести себя в жертву и в полное услужение неосхоластике, необходимой для загнивающего капиталистического общества. По весьма образному выражению Пуанкаре, логистическая математика рискует единственной целью своей, сделать вечное созерцание своего собственного пупа [1]). Впрочем, Л. Кутюра выступил с возражением Пуанкаре [2]), заключающимся в том, что, хотя символ «*Un*» и означает действительно единицу, но есть разница между этим символом и символом 1. Именно критикуемое Пуанкаре определение в переводе на «человеческий» язык означает следующее: «1 есть порядковый тип упорядоченных классов, количественное число которых есть один».

И Кутюра обвиняет Пуанкаре в невежестве за то, что он не знает, что в другом мемуаре Бурали-Форти имеется независимое определение символа один или «*Un*». Это определение по Кутюра, имеет следующий вид:

$$\mathrm{Un} = \mathrm{K} - \iota \; \wedge \frown x \varepsilon (y \varepsilon x . \exists y . x = \iota y)$$

При этом Кутюра любезно переводит и это определение на «человеческий» язык: «Один есть класс классов x не нулевых и таких, что, если y принадлежит к x, то x есть класс «равный y'у».

Замечательные определения! Изумительные достижения человеческого гения!

Мы перешли от геометрии Гильберта с его ничего не значащими символами «точка», «линия» и т. д. к формальному учению о числе.

Число точно так же об'является чистым продуктом человеческого сознания. Так Р. Дедекинд пишет: «Числа есть свободные создания человеческого духа... На этом единственном, по моему мнению, безусловно необходимом фундаменте должна быть воздвигаема вся наука о числах» [3]).

И в науке о числах очень немногие математики видят основания своей науки, в конечном счете, в опыте и в практике. Большинство же направлений, школ, пускаются в различные логические ухищрения, чтобы теми или иными мерами избежать связи математики с опытом.

Так Г. Кантор сводит свойства целых чисел и относящихся к ним операций к гораздо более общим свойствам множеств и их абстрактных соотношений. Тут получается крайне отвлеченная и совершенно мало доступная теория, один из частных примеров которой составляет учение о целых числах [4]).

---

[1]) Там же, стр. 238.

[2]) Новые идеи в математике, сб. № 10.

[3]) Рихард Дедекинд, Что такое числа и для чего они служат, перевод Н. Н. Парфентьева в «Известиях Физико-Математического Общества при Казанском университете», 2-я серия, том XV, № 2, Казань 1905, стр. 25—26.

[4]) Характеристику этого и других направлений современной арифметики мы заимствуем из книги знаменитого математика Ф. Клейна: Вопросы элементарной и высшей математики, ч. I, пер. с нем. под ред. В. Ф. Кагана, Одесса 1912.

Другое направление, представителем которого является Д. Гильберт, исходит из принятых за аксиомы основных законов счета (сочетательный, переместительный и распределительный законы, монотонность и т. д.) и берет в основу некоторые вещи a, b, c..., о значении которых нам ничего не известно. К этим вещам применяются чисто формально различные операции по указанным законам, при чем операции эти опять-таки не имеют никакого конкретного содержания. Задача всей этой арифметики Гильберта заключается в том, чтобы чисто логическим путем доказать, что при любых операциях над указанными символами согласно принятых за аксиомы законов мы не придем к противоречию.

Но вот, наконец, с понятием о числе так или иначе покончено: его ввели в науку без опыта. Но впереди предстоит еще много новых трудностей. Введены в науку лишь целые числа. А нужно ввести числа дробные, иррациональные, комплексные...

Как вводится в арифметику понятие о дробном числе? Конечно, только не так, как человек с ним знакомится в практике, то-есть не из измерений длин, весов и т. п.

Дробь $\frac{a}{b}$ в формальной арифметике является просто символом, парой целых чисел, не связанных между собой никаким конкретным отношением, при чем над этим символом производятся различные формальные операции. Например, если даны две дроби $\frac{a}{b}$ и $\frac{c}{d}$, то формально получаемая из них третья дробь $\frac{ad+bc}{bd}$ определяется, как сумма двух первых дробей. Вид этой суммы зависит всецело от нашего соглашения, он происходит из нашего определения.

Преимущество такого формального введения дробей формалисты видят в том, что при этой концепции мы не выходим из сферы целых чисел. Если поэтому представить себе существо, владеющее только идеей о целом числе и вовсе не знающее измерений, то для такого существа только приведенная формальная постановка вопроса и была бы доступна!

Об'ективный же смысл этой концепции ясен: здесь математик отделывается от одного лишнего соприкосновения с практикой, из которой на самом деле произошли дробные числа. С него хватит уже неприятностей, когда он «обосновывал» в начале целое число: не испытывать же вторично те же самые неприятности, чтобы потом при введении комплексных чисел встретиться с ними в третий раз.

Комплексные числа трактуются точно так же, как соединения двух вещественных чисел в одну числовую пару.

Таковы основные черты идеалистической аксиоматики в современной математике. Математика, как наука, более всего удаленная от эмпирической почвы, она более всех наук подверглась модной заразе идеалистической философии. Поэтому в форме описанных оснований этой науки, делающейся иногда прямо «заумной», она в буквальном смысле стоит на голове.

Но аксиоматический метод мышления может не ограничиваться одной математикой. По Гильберту, «все, что может

быть предметом научного мышления, подлежит, если только оно созрело для образования теории, аксиоматической методе и вместе с тем математике»[1]).

Уже делаются отдельные попытки аксиоматизировать физику. В этом отношении интересны взгляды Эйнштейна, крупнейшего физика нашей эпохи, считающего аксиоматику положительным явлением[2]) и желающего об'единить геометрию с физикой. Трудно только сказать, кто от этого об'единения может пострадать. Если пострадает физика, то тогда на голове будет стоять математика вместе с физикой.

А дальше будет очередь за химией, за биологией и т. д. Все положительные науки растворятся в число-логической математике и будут таким образом из'яты из всякого соприкосновения с опытом и с практикой,—этим грезят многие современные ученые.

6. Связь русской математики с реакционной философией.

Кто интересуется судьбами русской математики, тот, прежде всего, должен будет остановиться на Московском Математическом Обществе, организованном в 1865 году, и на его первых руководителях: В. Я. Цингере и, главным образом, Н. В. Бугаеве.

Работа этого Общества до XX века лучше всего охарактеризовалась его президентом Н. В. Бугаевым на юбилейном заседании, в 1900 году.

О Математическом Обществе Н. В. Бугаев говорил: «Оно не увлекалось внешним успехом, не гонялось за модными и иногда малосодержательными научными течениями (намек на позитивизм и полуматериализм части естественников. *В. Е.*), а полагало свои заслуги в живом и серьезном служении научному делу».

Какими проблемами преимущественно интересовалось Математическое Общество, практическими или идеологическими, на этот вопрос президент общества давал тогда определенный ответ: Общество занималось главным образом вопросами, смежными с философией, т.-е. с идеологией реакционной верхушки русского общества. «Оно (общество) стремилось к тому, говорил Н. В. Бугаев, чтобы математик осуществлял собою не тип ученого бухгалтера и счетчика, а образованного философа»[3]).

Вся московская школа, основанная Н. В. Бугаевым, как отмечает философский наследник последнего проф. П. А. Некрасов, была столько же научной, сколько и философской.

Какая же могла быть философия у московских математиков, об этом не может быть двух мнений. Для них был неприемлем даже контовский позитивизм, находивший себе немало сторонников у русских естествоиспытателей 2-й половины XIX века.

В. Я. Цингер один из первых выступает против позитивизма русских естествоиспытателей 60-х годов. В 1874 году он произносит погромную актовую речь в Московском университете на тему: «Точные науки и позитивизм», в которой учение Огюста Конта и Стюарта Милля подвергалось критике с правой, идеалистической, точки зрения.

---

[1]) См. указанную статью А. В. Васильева «От Евклида до Гильберта», стр. XXX.

[2]) См. Эйнштейн, Геометрия и опыт, Научн. кн-во, Петроград 1923, стр. 6 и др.

[3]) Математический Сборник, том 21, М. 1900, стр. 538.

Другое направление, представителем которого является Д. Гильберт, исходит из принятых за аксиомы основных законов счета (сочетательный, переместительный и распределительный законы, монотонность и т. д.) и берет в основу некоторые вещи a, b, c..., о значении которых нам ничего не известно. К этим вещам применяются чисто формально различные операции по указанным законам, при чем операции эти опять-таки не имеют никакого конкретного содержания. Задача всей этой арифметики Гильберта заключается в том, чтобы чисто логическим путем доказать, что при любых операциях над указанными символами согласно принятых за аксиомы законов мы не придем к противоречию.

Но вот, наконец, с понятием о числе так или иначе покончено: его ввели в науку без опыта. Но впереди предстоит еще много новых трудностей. Введены в науку лишь целые числа. А нужно ввести числа дробные, иррациональные, комплексные...

Как вводится в арифметику понятие о дробном числе? Конечно, только не так, как человек с ним знакомится в практике, то-есть не из измерений длин, весов и т. п.

Дробь $\frac{a}{b}$ в формальной арифметике является просто символом, парой целых чисел, не связанных между собой никаким конкретным отношением, при чем над этим символом производятся различные формальные операции. Например, если даны две дроби $\frac{a}{b}$ и $\frac{c}{d}$, то формально получаемая из них третья дробь $\frac{ad+bc}{bd}$ определяется, как сумма двух первых дробей. Вид этой суммы зависит всецело от нашего соглашения, он происходит из нашего определения.

Преимущество такого формального введения дробей формалисты видят в том, что при этой концепции мы не выходим из сферы целых чисел. Если поэтому представить себе существо, владеющее только идеей о целом числе и вовсе не знающее измерений, то для такого существа только приведенная формальная постановка вопроса и была бы доступна!

Об'ективный же смысл этой концепции ясен: здесь математик отделывается от одного лишнего соприкосновения с практикой, из которой на самом деле произошли дробные числа. С него хватит уже неприятностей, когда он «обосновывал» в начале целое число: не испытывать же вторично те же самые неприятности, чтобы потом при введении комплексных чисел встретиться с ними в третий раз.

Комплексные числа трактуются точно так же, как соединения двух вещественных чисел в одну числовую пару.

Таковы основные черты идеалистической аксиоматики в современной математике. Математика, как наука, более всего удаленная от эмпирической почвы, она более всех наук подверглась модной заразе идеалистической философии. Поэтому в форме описанных оснований этой науки, делающейся иногда прямо «заумной», она в буквальном смысле стоит на голове.

Но аксиоматический метод мышления может не ограничиваться одной математикой. По Гильберту, «все, что может

быть предметом научного мышления, подлежит, если только оно созрело для образования теории, аксиоматической методе и вместе с тем математике»[1]).

Уже делаются отдельные попытки аксиоматизировать физику. В этом отношении интересны взгляды Эйнштейна, крупнейшего физика нашей эпохи, считающего аксиоматику положительным явлением [2]) и желающего об'единить геометрию с физикой. Трудно только сказать, кто от этого об'единения может пострадать. Если пострадает физика, то тогда на голове будет стоять математика вместе с физикой.

А дальше будет очередь за химией, за биологией и т. д. Все положительные науки растворятся в число-логической математике и будут таким образом из'яты из всякого соприкосновения с опытом и с практикой,—этим грезят многие современные ученые.

6. Связь русской математики с реакционной философией.

Кто интересуется судьбами русской математики, тот, прежде всего, должен будет остановиться на Московском Математическом Обществе, организованном в 1865 году, и на его первых руководителях: В. Я. Цингере и, главным образом, Н. В. Бугаеве.

Работа этого Общества до XX века лучше всего охарактеризовалась его президентом Н. В. Бугаевым на юбилейном заседании, в 1900 году.

О Математическом Обществе Н. В. Бугаев говорил: «Оно не увлекалось внешним успехом, не гонялось за модными и иногда малосодержательными научными течениями (намек на позитивизм и полуматериализм части естественников. *В. Е.*), а полагало свои заслуги в живом и серьезном служении научному делу».

Какими проблемами преимущественно интересовалось Математическое Общество, практическими или идеологическими, на этот вопрос президент общества давал тогда определенный ответ: Общество занималось главным образом вопросами, смежными с философией, т.-е. с идеологией реакционной верхушки русского общества. «Оно (общество) стремилось к тому, говорил Н. В. Бугаев, чтобы математик осуществлял собою не тип ученого бухгалтера и счетчика, а образованного философа» [3]).

Вся московская школа, основанная Н. В. Бугаевым, как отмечает философский наследник последнего проф. П. А. Некрасов, была столько же научной, сколько и философской.

Какая же могла быть философия у московских математиков, об этом не может быть двух мнений. Для них был неприемлем даже контовский позитивизм, находивший себе немало сторонников у русских естествоиспытателей 2-й половины XIX века.

В. Я. Цингер один из первых выступает против позитивизма русских естествоиспытателей 60-х годов. В 1874 году он произносит погромную актовую речь в Московском университете на тему: «Точные науки и позитивизм», в которой учение Огюста Конта и Стюарта Милля подвергалось критике с правой, идеалистической, точки зрения.

[1]) См. указанную статью А. В. Васильева «От Евклида до Гильберта», стр. XXX.

[2]) См. Эйнштейн, Геометрия и опыт, Научн. кн-во, Петроград 1923, стр. 6 и др.

[3]) Математический Сборник, том 21, М. 1900, стр. 538.

На IX с'езде русских естествоиспытателей и врачей» (1894) он произносит речь «Недоразумения во взглядах на основания геометрии»[1]) в защиту чисто умозрительной науки; в противном случае, по его мнению, уничтожается достоинство человека, делающегося рабом материи. Науку В. Я. Цингер здесь подчиняет морали и религии.

Любопытнее всего то, что с'езд виднейших русских ученых, под председательством К. А. Тимирязева, выслушивает этот доклад, как вывод из новейшей науки, и не сопровождает его никакими критическими замечаниями. Любопытно и то, что В. Я. Цингер, подобно многим другим, удостоивается похвал со стороны философского черносотенства: в торжественном заседании Московского Математического Общества, 4 апреля 1908 г., посвященном В. Я. Цингеру, представитель философии Л. М. Лопатин произносит речь об этом математике, а почтенное Общество эту речь выслушивает и выводит из нее соответствующую мораль[2]).

Больше внимания мы должны уделить Н. В. Бугаеву, который считается родоначальником целой школы (ум. в 1903 г.).

В начале, как и все, позитивист, Н. В. Бугаев к 80-м годам XIX в., в годы всеобщей переоценки ценностей, переходит к идеализму, к одной из разновидностей лейбницианства. Свои философские взгляды Н. В. Бугаев изложил в статье «Основные начала эволюционной монадологии»[3]). Для нас не интересно разбираться в тонкостях этой системы, для нас важно, в какой мере отразилось его общее мировоззрение на специальных работах в области математики. Здесь он является в некотором роде новатором и основателем особой, московской математической школы. Будучи президентом и самым активным членом Московского Математического Общества и главой целой школы в математике, Н. В. Бугаев был активнейшим членом и Психологического Общества, печатая свои работы в органах того и другого общества и везде пожиная лавры. В Трудах Московского Психологического Общества он печатает свою статью «По вопросу о свободе воли»[4]), другую работу, «Математика и научно-философское миросозерцание», он печатает в «Вопросах философии и психологии»[5]), а уже по его смерти она печатается в «Математическом Сборнике»[6]).

Реакционер в политике, бывший военный офицер, Н. В. Бугаев был последовательным реакционером и в философии[7]).

Это мы сейчас же увидим из его работы «Математика и научно-философское миросозерцание» (1898). Эта работа представляет из себя доклад, читанный Н. В. Бугаевым несколько раз:

---

[1]) Речь напечатана в журнале «Вопр. философии и психологии», кн. 22.

[2]) Речь напечатана: Л. М. Лопатин, Философские характеристики и речи, М. 1911.

[3]) Вопросы философии и психологии, 1893, кн. 17.

[4]) Труды, вып. III, 1889.

[5]) Вопр. фил. и псих., 1898, кн. 45. См. также Дневник X с'езда русск. естествен. и врачей, Киев 1898.

[6]) Мат. сборн., т. 25, 1904.

[7]) О политических взглядах Н. В. Бугаева см. В. Г. Алексеев Н. В. Бугаев и проблемы идеализма Московской математической школы, Юрьев 1905, стр. 7. Также см. Л. К. Лахтин, Ник. Вас. Бугаев (биография),—Мат. Сб., 25, стр. 251-й сл.

в Московском Психологическом Обществе, на X с'езде русских естествоиспытателей и врачей и на Цюрихском с'езде математиков. Аудитория была, как видим, и философская и научная. И тут и там он встречал себе отличный прием. В Психологическом обществе, где об'единялись философские черносотенцы, его докладом остались необычайно довольны. На с'езде русских ученых факт избрания Н. В. Бугаева почетным председателем секции математики, механики и астрономии достаточно характеризует высоту его авторитета.

О чем же говорил Н. В. Бугаев в этом докладе, подводящем итоги всей предшествующей его деятельности? В этом докладе математик подчеркивает огромную важность математики, как фундамента всего мировоззрения.

Математика, по его словам, слагается из анализа, геометрии, аритмологии и теории вероятностей. Каждому из этих элементов соответствует, по его мнению, одна из сторон мировоззрения. При этом в различные эпохи господствует то или иное мировоззрение сообразно тому, какая из областей математики в данное время преобладает.

Сейчас, говорит он, в математике господствует анализ, а в анализе господствуют непрерывные функции. «В свойствах этих функций, говорит он, лежит главное об'яснение современных взглядов на законы природы. В них мы должны искать ответа на вопрос о коренных основах установившегося научно-философского миросозерцания».

Далее, отсюда, из анализа идея о непрерывности явлений природы стала проникать в биологию, психологию и социологию». Приведя пример с учением Ламарка и Дарвина в биологии, Н. В. Бугаев переходит к социологии. «Все более и более укрепляется идея, что социальный рост совершается путем медленного и непрерывного прогресса всех элементов общества. В современных исторических воззрениях эволюционные теории берут перевес над теориями революционными. Наука стала брать верх над доктриной...

Вот благие последствия современного аналитического научно-философского миросозерцания. Разработка и расширение аналитического миросозерцания весьма желательны для дальнейших успехов человечества».

Словом, математика является надежным оплотом консервативных политиков в их борьбе с революцией, а потому она заслуживает всяческой поддержки. Что может быть более ясным?

Далее, однако, проф. Н. В. Бугаевъ говорит об опасных сторонах аналитического мировоззрения. Дело в том, что принцип непрерывности, лежащий в основе анализа, не делает исключения для самого суб'екта, т.-е. для человека. Человек не выходит из рамок необходимости, детерминизма, фатализма. Этот же взгляд уже сугубо опасен «с этической и эстетической точки зрения».

В таком случае полезно вспомнить, что в математике, кроме анализа, существует еще аритмология; кроме непрерывных функций существуют прерывные. «Прерывность,—говорит он,—всегда обнаруживается там, где проявляется самостоятельная индивидуальность. Прерывность подмечается также и там, где на

сцену выступают вопросы о целесообразности, где появляются эстетические и этические (курсив подлинника. *В. Е.*) задачи».

Н. В. Бугаев отмечает, что до сих пор в научно-философском миросозерцании аналитический взгляд преобладал, и высказывает уверенность, что выдвигание новой ветки математики—аритмологии—устранит эту «односторонность».

Наконец, таким же точно образом, широкое распространение третьей ветви математики, теории вероятностей, выдвигает на ряду с достоверными, необходимыми, явлениями, также и случайные, по его мнению, беспричинные явления.

Таким образом, математика оберегает человечество от всякой односторонности. Она заставляет обращаться к природе не только с вопросом «почему и как?» (анализ), но «к чему и зачем?» (аритмология) и кроме того не отказываться от признания случайных или только вероятных явлений (теория вероятностей). Итог: истинная наука свободна от всяких нареканий; она не только не отрицает,—нет, она утверждает «на прочных основах наши идеальные стремления к единству и гармонии», т.-е. другими словами, она утверждает все то, что прикажет идеалистическая философия.

Любопытно привести один момент из заседания Московского Психологического Общества, где обсуждался этот доклад Н. В. Бугаева. Докладчика спросили, что понимает он под «красотой аритмологии». Н. В. Бугаев ответил совершенно недвусмысленно, как напечатано в отчете о прениях в «Вопросах философии и психологии», что «научной красотой он признает таинственность некоторых аритмологических явлений». На эту таинственность чисел, говорит он, обращали внимание разные мыслители. Кто же эти «разные мыслители», —послушайте самого Н. В. Бугаева: «достаточно назвать,—говорит он, Пифагора и каббалистов» [1]).

Комментарии, кажется, излишни: математик конца XIX века помнит о родстве.

Основной мыслью всего доклада Н. В. Бугаева было выдвижение внутри математики самостоятельной области аритмологии, той области, какой была посвящена почти вся его математическая деятельность. В России он один из первых занимался разработкой теории чисел и теорией прерывных функций.

Еще в своей первой университетской лекции, в 1865 году. Н. В. Бугаев подчеркивал значение теории чисел, как равноправной с анализом дисциплины. Тогда это было новым откровением для многих математиков. А после указанного его выступления поднялся шум на страницах всей общей литературы. Везде кричали о новом открытии математика Н. В. Бугаева, сулящем широкие антиреволюционные горизонты.

Заслугу Бугаева и других математиков-аритмологов заботливо регистрируют апологеты христианской религии [2]) и «философские черносотенцы» вроде Л. М. Лопатина. У последнего мы находим прямое признание того, что специальные

---

[1]) Вопросы фил. и псих., кн. 45, 1898, отд. II, стр. 451.

[2]) См. В. А. Кожевников, Современное научное неверие. Его рост, влияние и перемена отношений к нему, изд. «Рел.-Филос. Б-ки», М. 1912, стр. 125—129. См. также: Вопросы философии и психологии, 1904, кн. 72, и ст. Меньшикова в «Новом времени» № 9990.

исследования Н. В. Бугаева в области математики (аритмологии) были тесно связаны с его общим мировоззрением. «Из этого общего мировоззрения,—читаем мы у него,—которое все проникнуто сознанием огромного значения индивидуальных различий в формах существующего, качественного разнообразия в этих последних, свободного самоопределения в них, как источника их взаимных отношений, об'ясняются оригинальные взгляды Бугаева на задачи математической науки и на ее приложения к коренным вопросам человеческой мысли» [1]). Вопрос о свободе воли, поставленный Н. В. Бугаевым в Психологическом Обществе в 1889 году, не давал ему покоя при всех специальных исследованиях. И Л. М. Лопатин торжествует: «Он не только показал математическую мыслимость и возможность свободы, он показал ее совершенную математическую необходимость при определенных обстоятельствах» [2]). Именно сюда и были направлены специальные математические работы Н. В. Бугаева (это -теория чисел, учение о прорывных функциях и т. п.).

Но теперь спрашивается, можно ли принимать всерьез все эти философские выступления Н. В. Бугаева? Может быть, это все не стоящий внимания бред разгоряченного воображения, который делается прозрачным для всякого несумасшедшего человека?

К сожалению, в последнем никак нельзя быть уверенным. Ведь нас во всем нашем анализе меньше всего интересует вопрос о логической правомерности того или иного учения. Нам важно социальное значение того или иного научного положения, а потому нам приходится останавливаться и на абсурдных теориях и взглядах в том случае, если они имели сколько-нибудь значительный общественный вес и высказывались авторитетными «представителями науки».

А что Н. В. Бугаев был весьма признанным авторитетом в своей области, в этом не может быть никакого сомнения.

Президентом Московского Математического Общества Н. В. Бугаев состоял последние 12 лет своей жизни, секретаром же его он был 22 года, фактически он им руководил более 30 лет. Он был бессменным деканом физико-математического факультета Московского университета в течение 17 лет. Кроме того, он был действительным и почетным членом многих ученых организаций и членом-корреспондентом Академии Наук.

Не было почти ни одного российского университета, где бы не было в профессорской коллегии учеников Н. В. Бугаева. В Москве все профессора были его учениками.

На чествовании Н. В. Бугаева в 1900 году к нему обратились с самыми теплыми, даже восторженными приветствиями многие научные общества, учебные заведения и т. п. От «товарищей по факультету» приветствовал юбиляра К. А. Тимирязев, подчеркнувший его великие заслуги в области

---

[1]) Л. М. Лопатин, Философские характеристики и речи, М. 1911, стр. 2?0.

[2]) Там же, стр. 286.

математики. От Психологического Общества там же выступал известный Л. М. Лопатин [1]).

Так, Л. М. Лопатин и К. А. Тимирязев об'единили свои похвалы на одном лице. И хотя один и другой могли хвалить Н. В. Бугаева за разные дела, тем не менее, нельзя не признать, что поскольку ни тот, ни другой не делал никакой оговорки и не отмежевался друг от друга, социальная значимость Н. В. Бугаева сливалась в нечто единое, об'единяющее чистую математику и идеалистическую философию.

Философско-математические работы Н. В. Бугаева продолжает его ученик П. А. Некрасов. С точки зрения теории вероятностей он доказывает необязательность закона причинности, наличие некоей тайны, стоящей выше необходимости и смерти. Он пишет далее целый «труд»: «Московская философско-математическая школа и ее основатели» (Москва 1904, оттиск из Математического Сборника), где обосновываются его реакционнейшие взгляды в политике, в воспитании и т. д., с точки зрения основателей Московской математической школы.

Проф. Н. В. Бугаеву следуют далее очень многие русские математики. Так, в речи на годичном заседании Казанского Физико-Математического Общества, в 1905 году, проф. Н. П. Парфентьев специально говорил о свободе воли и об аритмологии, которая призвана ее обосновать [2]).

Профессор Юрьевского университета, В. Г. Алексеев, проводит его взгляды в Юрьеве [3]).

Наконец, взгляды Н. В. Бугаева нашли себе хороший прием и «применение» среди нематематиков. Профессор С. Д. Михнов (медик) приветствует аритмологию Н. В. Бугаева, как целительное средство против материализма.

Нововременский публицист М. О. Меньшиков в «художественной» форме популяризовал идеи главы школы московских математиков. При этом основную мысль Н. В. Бугаева Меньшиков передает следующими словами: «Не всякая причина имеет соразмерное следствие, не все подчинено року,— есть некая тайна, повелевающая неизбежному, и наша индивидуальность может быть сильнее смерти» (№ 9990) [4]).

Физик А. И. Бачинский в журнале «Вопросы философии и психологии» (кн. 76) заявляет себя последователем Н. В. Бугаева и развивает еще раз его взгляды. Он открыто предупреждает при этом, что, в случае непринятия аритмологической концепции Н. В. Бугаева, мы неизбежно попадаем в плен к дарвинизму и... к марксизму (это писалось в 1905 году!).

---

[1]) Отчет о данном заседании Математического Общества помещен в «Математическом Сборнике», т. XXI, стр. 537 и сл.

[2]) Речь «Идеи непрерывности и прерывности» напечатана в «Известиях Физико-Математического Общества при Казанском университете», 2-я серия, том XV, № 1, Казань 1905.

[3]) См. его «Н. В. Бугаев и проблемы идеализма Московской математической школы», Юрьев 1905.

Его же. Математика как основание критики научно-философского мировоззрения, Юрьев 1903.

[4]) В. Г. Алексеев, Н. В. Бугаев и проблемы идеализма Московской математической школы, Юрьев 1905, стр. 25—26.

А ведь А. П. Бачинский был редактором физического отдела Гранатовской энциклопедии, в которой руководителем естественно-научного отдела был К. А. Тимирязев!

Что касается математики наших дней, то связь ее с реакционной философией также легко может быть прослежена. Конечно, изменившиеся условия государственной жизни мало способствуют изданию соответствующей литературы. Здесь пришлось бы указывать на читаемые в университетах лекции и различные доклады, которые не печатаются, но которые, тем не менее, делают свое дело: они организуют умы известных слоев нашей молодежи.

Но и наши издательства преподносят, иногда хорошие идеалистические подарочки под научным математическим соусом. Справедливость требует отметить, что в этой области более всего стараются частные издательства, которые печатают как переводы, так и оригинальные книги наших идеалистов. Однако попадается иногда на удочку и Госиздат, и даже некоторые марксистские библиографические журналы, расхваливающие без оговорок иной раз реакционнейшую чепуху [1]).

Наши руководящие марксистские журналы отчасти отмечают кое-что из этой литературы по мере выхода ее в свет. Поэтому мы здесь можем быть краткими.

Особенно плодовитым писателем по этой части является «заслуженный профессор» А. В. Васильев, бывший председатель Казанского Физико-Математического Общества, тоже, следовательно, не рядовой математик. Его выступления также уже отмечались в нашей текущей литературе. Мы все-таки приведем в виде образчика одну его книгу, изданную «Научным Книгоиздательством» по заказу Госиздата в 1922 году. Эта книга, содержащая исторический обзор учения о числе (проф. А. В. Васильев вообще пишет на разные темы, главным образом, с историческим обоснованием) и носит заглавие «Целое число. Исторический очерк».

По отзыву критико-библиографического журнала «Книга и Революция» о первом издании, этот труд проф. А. В. Васильева является *ценным* вкладом в русскую литературу по истории математики («Кн. и Рев.» 1920, № 2, стр. 69, курс наш).

Но является ли этот труд *только* научным, без всякой примеси свойственной автору идеологии? На этот вопрос можно ответить только отрицательно.

Если даже не обращать внимание на политические выпады против режима 1919 г., когда писалось послесловие, то и в чисто специальных вопросах автор, заслуженный математик, выявляет себя заведомым черносотенцем от философии, последователем платоновского идеализма. Перед проф. А. В. Васильевым, как в свое время перед Платоном, стоит вопрос об отношении между чистым «математическим» и «варварской грязью чувственного мира» —вопрос, связанный для Платона с вопросами об идеальном воспитании юношества и идеальном устройстве «Государства».

[1]) Мы могли бы привести не один пример из журнала «Книга и Революция».

Можно было бы попутно отсюда делать выводы о некотором, мягко выражаясь, совпадении взглядов Платона и А. В. Васильева на идеальное воспитание и идеальное государство, но мы на этом останавливаться считаем излишним. Мы остановимся лишь на одном месте этой книги, взятом из главы «Числовая Мистика» (Мистика с большой буквы). Числовую мистику проф. А. В. Васильев находит не только в далеком прошлом, но и в настоящем. Зато, что проф. А. В. Васильев нашел мистику чисел у основателя позитивной философии, О. Конта, за это мы ему могли бы быть только благодарны,—это недурное напоминание тем из современных «марксистов», которые хотели бы соединить Маркса с Контом. Но оказывается, по словам А. В. Васильева, и Энгельс в «Анти-Дюринге» на ряду с левыми гегельянцами поддается «тому же древнему, ведущему свое начало от сумерийской культуры, мотиву мистического уважения к тому или другому числу» [1]).

Тут уже нам остается лишь развести руками и обратиться с недоумениями в наш Госиздат, зачем он так легкомысленно отдает Энгельса на растерзание современным реакционным философам, хотя бы они и были заслуженными профессорами в науке?

7. «Научные обоснования религии». Журнал «Вопросы философии и психологии».

Критическая эпоха, начавшаяся во второй половине XIX века, знаменуется не только связью естествознания с реакционной философией, но отчасти и прямым сотрудничеством его представителей с религией, с фидеизмом.

Широкие читательские массы в эту эпоху могли видеть, как авторитетные, даже наиболее передовые ученые (в скобках заметим: такие, которых многие наши «марксисты» считают пределом достижения диалектического материализма в науке) даже они публично заявляют не отречение свое от религии, а, наоборот, ее подтверждение.

Лондонская Лига, для доказательства истины христианства, обратилась к английским и к части американских естествоиспытателей с просьбой высказаться об их отношении к религии вообще и к христианству в частности. В результате этого вопроса опубликовано более 130 ответов исключительно в пользу религии [2]).

Мы не можем останавливаться на приведении, хотя бы кратких, цитат из этих ответных писем. Выберем только весьма небольшую часть их.

---

[1]) А. В. Васильев, заслуженный профессор. Целое число. Исторический очерк, «Научное кн-во», 1922, стр. 27. Издание отпечатано по заказу Госиздата!

[2]) См. А. Г. Табрум, Религиозные верования современных ученых, пер. с англ., 2-ое изд., кн-во «Творческая Мысль», М. 1912. Автор уверяет, что кроме опубликованных писем получено еще много также положительных высказываний в пользу религии, но от авторов которых не дано было согласие на их опубликование.

Вот, например, величайший физик В. Томсон (Лорд Кельвин), президент Королевского Общества. Он пишет: «Истинная религия и истинная наука вполне гармонирует друг с другом».

Дж. Стокс, математик, прозванный «Исааком Ньютоном нашего времени», секретарь, а потом президент Королевского Общества, пишет: «Я не знаю никаких здравых выводов науки, которые противоречили бы христианской религии». Он приводит имена Фарадея, Максвелла и Адамса, открывшего Нептуна, бывших, по его словам, «глубоко религиозными христианами».

Рэлей, крупнейший физик, также президент Королевского Общества: «Истинная наука и истинная религия не противоречат друг другу, да и не могут быть противополагаемы».

В. Рамзай, крупнейший химик, полагает, что между существенными истинами христианства и установленными фактами науки действительного антагонизма нет.

В. Крукс, не менее известный химик, пишет: «Я не вижу конфликта между установленными фактами науки и существенными учениями Священного Писания, между научной истиной и религией Иисуса Христа».

Далее ограничимся лишь приведением некоторых имен, высказавшихся о религии положительно. Вот они: Листер (хирург, президент Королевского общества), Эвбери (Дж. Леббок) (председатель многих ученых обществ и вице-президент Королевского Общества, зоолог-дарвинист), Д. Г. Гладстон (президент физического, потом химического общества, профессор Эдинбургского университета в течение 40 лет), Эбней (президент Астрономического, а потом Физического Общества), А. Уоллес (известный дарвинист), О. Лодж (профессор физики), Болл (б. президент Астрономического и других обществ). Уайттэкер (крупный математик и астроном), Ньюком (известный американский астроном), Тесла (известный своими работами по электричеству) и многие другие, по различным специальностям: физики, математики, астрономы, химики, биологи, физиологи, геологи, антропологи, психологи, электрики, врачи и т. д.

Многие ученые в письмах ссылаются на свои прежние работы как общего, так и специального характера, где они высказывались в пользу религии. Кроме того составитель книги пользуется книгами и публичными высказываниями в пользу религии и со стороны ученых, прямого ответа которых на проводившуюся анкету не было получено. К числу таких относится крупнейший современный английский физик Дж. Дж. Томсон, закончивший свою речь в Британской Ассоциации в Виннипеге (1909 г.) провозглашением «истины, подтверждаемой каждым новым успехом науки: «Величавы Творения Господа!!!» [1].

Приведенные имена, некоторые из которых составили эпоху в науке, говорят сами за себя. В числе них есть несколько президентов Королевского Общества, о которых давал восторженный отзыв и К. А. Тимирязев. Великие заслуги английского ученого Королевского Общества перечисляются им в

[1]) Речь вся приведена в сборнике «Философия науки», ч. I, под ред. А. К. Тимирязева, вып. 2, Гиз, 1924.

статье «Пятый юбилей «новой философии»—философии науки»[1]. Здесь отмечаются заслуги его деятелей не только в области положительной науки, но и в области философии. «Просматривая списки его членов, читаем мы у *К. А.*, встречаешь все славные имена, отметившие развитие человечества в направлении «Новой философии», представляющее в течение трех веков победное шествие той Scientia scientiarum («науки из наук»), которая окончательно вытеснила метафизическую философию, когда-то гордившуюся своею ролью Ancilla theologiae (служанки богословия), и на развалинах обеих водворила философию науки,—философию положительную» [2]). Целая вереница имен мировых ученых проходит перед читателем, начиная с Гука, Бойля и Ньютона. Вот, наконец, последние современные имена: «Исход XIX и начало XX вв. отмечается небывалым развитием физики, преимущественно, трудами английских ученых: Кельвин (Томсон), Стокс, Максвелл, Рэлей, Крукс, Дж. Томсон и др.» [3]), то-есть все те, которые упоминаются в вышеуказанном христианском сочинении...

Такова ирония современного естествознания: виднейших его представителей расхваливает позитивист К. А. Тимирязев и расхваливает их за утверждение положительной философии,—философии науки и за изгнание «метафизической философии». А эти самые ученые сочетали свой «позитивизм» с расшаркиванием перед религией. Это следует помнить особенно нашим антирелигиозникам, которые хотят, разоружив марксизм от его философии, обойтись исключительно тем, что нам дало буржуазное естествознание. Дело, однако, все в том, что совсем разоружить они себя не могут. Сколько бы ни доказывали им все президенты ученых обществ, вместе взятые, истину христианской религии, они всё равно им не поверят, не поверят потому, что они будут бессознательно придерживаться критерия, который им дает материалистическое, а у некоторых и марксистское мировоззрение. Опасность заключается здесь в том, что, при открытом пренебрежении к сознательному мировоззрению диалектического материализма, этот критерий,—пусть не у самих антирелигиозников, которые более опытны, но у широких читательских масс,—ведь они-то для нас как раз и важны,—этот критерий будет притуплен и «современное естествознание» может оказать нам плохую услугу [4]).

---

[1]) Сборник «Наука и демократия».

[2]) Указанный сборник, стр. 272. Подчеркнуто в подлиннике.

[3]) Там же, стр. 273.

[4]) Для нас, конечно, не подлежит сомнению, что «верующие» физики, перечисленные выше, имеют не мало положительных заслуг перед научным атеизмом и материализмом, с которым они боролись на словах: их фактические научные завоевания, в большинстве случаев, подтверждают материализм. Но в том-то и дело, что их путаное мировоззрение и их философская «невинность» заставляют нас не принимать их «на все 100%», а относиться к ним критически, или, грубо выражаясь, приставить к ним «комиссара», в лице марксистской философии.

Мы не менее, чем механисты, оцениваем величайшие научные заслуги вышеназванных ученых, но, в отличие от наших механистов, мы говорим: в современном естествознании очень многое обстоит не благополучно; оно связано с буржуазной реакционной философией. Спасти его может только сознательное применение и распространение среди ученых философии диалектического материализма.

Что выше было отмечено для английских ученых, то может быть распространено и на ученых других стран. Так, например, столь рекомендованный у нас некоторыми марксистами, как стопроцентный материалист, знаменитый физик Л. Больцман тоже заигрывал с боженькой [1]).

Если по части религии грешат такие «материалисты», как указанные выше крупнейшие мастера науки, то что сказать про более мелких ученых, составляющих армию рядовых солдат науки? Среди них находятся такие добровольцы, которые, при щедрой поддержке господствующих классов и реакционных правительств, делают целые опытные исследования и пишут специальные труды для подтверждения религиозной истины.

В 1875 году в Брюсселе организовалось научное общество естествоиспытателей (La société scientifique de Bruxelles), девизом которого должны были стать слова: «Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potuit» (между верой и знанием никогда не может быть действительного разногласия). Целью общества, как это зафиксировано в уставе, было: «создать нечто в роде плотины против разливавшегося материалистического потока, против антирелигиозного фанатизма, в течение нескольких лет перед этим установившихся в высших и низших областях знания». Общество должно бороться против «атеистических доктрин оружием истинной науки» (курсив наш).

Общество, собравшее сразу 453 члена, имело 5 секций: математическую, физическую, естественную, медицинскую и экономическую. В статуте общества было четко подчеркнуто, что общество никогда не позволит, чтобы в нем производились нападения—хотя бы самые деликатные—на католическую религию или вообще на спиритуалистическую и религиозную философию». Этот пункт статута, как равно и вышеуказанный девиз общества не может быть никогда изменен,—так гласил последний пункт статута.

Общество издавало журнал, в котором печатались самые различные статьи, начиная от проблемы бесконечности и второго начала термодинамики и кончая географией, антропологией и лингвистикой [2]).

Русский апологетический журнал «Православное Обозрение», захлебываясь от восторга, сообщает подробные сведения об этом журнале. И вполне понятно почему,—«Православное Обозрение» не делает из этого секретов: в самом деле, ведь «авторитет ученого, обогатившего науку открытиями и восставшего против тех гипотез (!) в науке, которые стоят в противоречии с учением Откровения, авторитет такого ученого будет гораздо выше, чем

---

[1]) См. Populäre Schriften. Leipzig 1919, S. 187. Учились бы наши теперешние писатели у Ленина! В 1908 г., когда у него была задача не революционизирование естествознания непосредственно, а борьба с махизмом, при опоре на все лучшее, что есть в естествознании (к лучшему, без сомнения, относится Больцман), он не забывал оговаривать и теневых сторон этого Больцмана. Замазывание наших разногласий даже с передовыми учеными буржуазного общества противоречит всему духу ленинизма и марксизма.

[2]) См. орган общества: «Revue des Questions scientifiques». Все сведения об обществе и его органе взяты из статьи С. С. Глаголева: «Естественно-научный журнал в духе христианской веры» («Православное Обозрение», М. 1889, ноябрь-декабрь).

слово апологета, только критикующего и разрушающего научные гипотезы, но ничего не привносящего в науку» [1]).

Облизывая пальчики, русский православный обозреватель отмечает, что иногда по заглавию статьи, чисто специальному, никак нельзя догадаться, какое она имеет отношение к религии. Но это только на первый взгляд: взять хотя бы статью об эмбриологии лемуров, о коралловых островах, о гроте Биш-о-ром, о бесконечности пространства и времени, об образовании вселенной, о сохранении энергии—всюду доказывается истинность библии, ложность эволюционной теории или еще что-нибудь в этом роде. Приводится много фактических данных, находок по антропологии, опровергаются другие находки и т. д.

По вопросу об эволюционной теории проводится такая линия: в своем теперешнем виде теория эволюции непримирима с телеологией, но, с другой стороны, по внесении в нее некоторых «исправлений» она становится «правдоподобной» и не противоречащей телеологии.

Обзор заканчивается пожеланием, «чтобы и у нас на Руси явились специалисты естествознания, которые наметили бы себе цель, подобную той, какую преследует брюссельское общество» [2]).

И это пожелание было выполнено русскими естествоиспытателями скорее, чем можно было ожидать. Обзор этот появился в «Православном Обозрении» в конце 1889 года, а уже за несколько месяцев до этого в Москве начал выходить философский журнал «Вопросы философии и психологии» с участием многих видных представителей науки.

Что же мы видим в этом журнале? Нельзя сказать, чтобы все статьи были в точности одного направления. Но не надо забывать, что и журнал в целом (единственный философский журнал в России) не следовал строго одному какому-нибудь философскому направлению: в нем уживались различные философские системы (включительно до эмпириомонизма А. А. Богданова), кроме... материалистических. И среди естествоиспытателей сотрудников журнала мы встречаем и позитивистов, и махистов, и лейбницианцев, и кантианцев, и энергетиков, и просто фидеистов, и аристотеликов и т. д. и т. п., но всех их об'единяет преклонение перед религией, перед верой в бога, перед поповщиной. Позитивисты Н. А. Иванцов, А. Н. Бекетов и др. нисколько не лучше здесь врагов позитивизма В. Я. Цингера, Н. В. Бугаева и открытых виталистов П. Ф. Огнева и В. Карпова.

Мало того, здесь мы, конечно, видим очень много эклектики, которую наши авторы без возражений принимают, если выводы из одной и из другой теории не противоречат фидеизму. Напр., А. И. Бачинский в одной своей статье—махист, в другой статье—последователь Н. В. Бугаева и т. д.

Между авторами бывают порой разногласия, но все эти разногласия не выходят за пределы идеализма: это, так сказать, внутренние, семейные трения. Один автор борется с механизмом в биологии во имя витализма, другой доказывает, что механизм в биологии можно принять, ибо это еще не означает

---

[1]) Назв. журн., стр. 579.

[2]) Там же, стр. 603.

победы материализма. Один автор прямо утверждает, что познание наше не может быть однозначно, и вообще оно—суб'ективно. Другой ограничивается лишь утверждением: «Hypotheses non fingo».

Н. В. Бугаев из своей аритмологии выводит реакционные этические и социальные выводы. Его оппонент, Мордухай-Болтовской, говорит, что те же выводы можно сделать и из анализа, без аритмологии.

Единственным исключением из общего фона является оговоренная редакцией статья материалиста-биолога М. А. Мензбира. О ней редакция сообщала, что она печатается для осведомления о существующей среди некоторых естествоиспытателей точки зрения. С этой точкой зрения, выраженной в журнале только один раз, в первые годы существования журнала, редакция и все сотрудники все время упорно боролись не за страх, а за совесть. И в этой борьбе, руководимой философом Л. М. Лопатиным использовалась, как во всяком хорошем хозяйстве, всякая «веревочка».

Естествоиспытатели покорно шли за своими философскими лидерами. Особенного внимания заслуживает то почтительное отношение, которое наблюдалось у них к Лопатину.

Здесь можно привести некоторые документы и напомнить некоторые факты.

При участии естествоиспытателей—членов психологического общества—Л. М. Лопатин был избран почетным членом общества.

Также при их непосредственном участии Лопатин чествовался в день своего юбилея (1912 г.).

Старейшее из русских научных обществ, Московское Общество Испытателей Природы (президент — Н. А. Умов) в своем адресе юбиляру писало тогда: «Гносеология в одинаковой мере обязательна как для философов, так и для натуралистов. Интерес к философии (читай: идеалистической философии. *В. Е.*) со стороны естествоиспытателей проявляется за последнее время особенно интенсивно».

Юбилейное приветствие «философскому черносотенцу» заканчивается Обществом так: «В день вашего юбилея Общество, позволяет себе высказать надежду, что философскому идеализму еще предстоит большая роль в развитии человеческих знаний, вообще, а следовательно, и в развитии естественных наук» [1]).

Другое научное общество, Московское Математическое Общество (президент—Н. Е. Жуковский) в своем адресе отметило, что «общий интерес к философскому анализу основных положений математики и точного естествознания уже давно сблизил между собой московских представителей математики и философии».

Об экскурсиях самого Л. М. Лопатина в область философии математики, которые уже отмечены нами, Общество говорит следующим образом: «Блестящие страницы, посвященные в одной из ваших работ вопросу о математических истинах, столь же ценны для математиков, как и для философов». Значит, в споре Л. М. Лопатина с Н. А. Иванцовым, для математиков

---

1) Вопр. философии и психологии, кн. III, 1912, отд. II, стр. 195.

победителем вышел первый... Вообще, по словам Общества, никто более не способствовал сближению математиков и философов (=идеалистов), как Л. М. Лопатин. Наконец, Математическое Общество «с глубокой признательностью вспоминает» речи и статьи юбиляра, в которых философский лидер характеризовал воззрения основателей Общества В. Я. Цингера и Н. В. Бугаева, а также Н. Н. Шишкина [1].

Можно ли после всего этого говорить о независимости естествознания от философии и о его абсолютном беспристрастии?

Естествознание самым тесным образом переплетается с философией, более того: оно управляется ею. Энгельс, писавший об этом в «Диалектике природы», мог бы теперь сказать, если бы он жил в наши дни, что естествознание в своей методологии сделало шаг назад и сделалось более реакционным, чем это было 40—50 лет тому назад. Этому не помешали даже те гигантские успехи в достижении фактических знаний о природе, которыми отмечены последние десятилетия и которые сами по себе гораздо больше, чем во время Энгельса, подтверждают диалектический материализм.

Можно сказать, что идеологическая оболочка совершенного естествознания стала оковами для его развития.

Из вышеприведенных беглых экскурсов в область основных проблем естествознания и математики вытекает еще один непреодолимый вывод. Мы видели, насколько современное естествознание, как оно есть, неоднородно в своих основных воззрениях, что оно может об'единять внутри себя и материалистов, и идеалистов, и открытых апологетов религии и поповщины. К. А. Тимирязов и А. С. Фаминцын [2]. А. Пуанкаре и Бурали-Форти, М. Планк и К. Пирсон, Л. Больцман и Н. В. Бугаев и т. д., и т. п.,—таковы составные части современного естествознания.

Однако, несмотря на свою такую пестроту и неоднородность, оно в известном смысле и однородно, потому что один лагерь не отмежевался решительным образом от другого. Самый передовой из этих ученых, гордость русской науки, К. А. Тимирязев, не отмежевывался, где это нужно было, от К. Пирсона, от Н. В. Бугаева, от Психологического Общества, он замалчивал легкомысленные отношения к религии со стороны Л. Больцмана и со стороны крупнейших английских ученых и т. д.

Так ли поступал, например, марксизм в других областях науки? Никогда и ни в каком случае. Ленин даже при беглых своих ссылках на Л. Больцмана, не забыл указать, что Л. Больцман—в основном материалист, но он между прочим не отказывается от бога. Это в то время, как это указание при его полемике с русскими махистами могло только повредить ему, ибо Богданов и др. могли сказать: на кого вы ссылаетесь? Наш Мах не верит в бога! и т. д.

Принципиальной ясности и четкости в размежевании мы не видим в современном естествознании. Если позволено бу-

---

[1] Там же, стр. 196.

[2] Работы А. С. Фаминцына из области ботаники попали в Госиздатовскую серию «Классики естествознания».

дет нам вслед за Лениным, сопоставить различные течения в теоретическом естествознании с течениями политическими, то современное теоретическое естествознание, каким мы его застали, представляет из себя в основном весьма пеструю радугу, начиная от научного черносотенства и кончая либерализмом и радикализмом. В нем могут быть, конечно, вкраплены, и иногда солидными дозами, отдельные элементы стихийной диалектики и стихийного материализма, но это не мешает всеобщему эклектическому костюму, а только разнообразит его и делает его еще более пестрым. При этом мы еще и еще раз подчеркиваем, что при оценке современного естествознания мы резко различаем факты, открытые современной наукой,—эти факты с каждым днем все больше обосновывают материалистическую диалектику и ту идеологическую оболочку, в которую эти факты втискиваются теми или иными учеными, следующими буржуазной философии.

И ясное дело, следовательно, марксизму с его материалистической диалектикой еще много предстоит поработать по перестройке современного естествознания.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ.

Социализм и философствующие реформисты.

Философское наследство, оставленное нашему поколению основоположниками диалектического материализма Марксом, Энгельсом, Плехановым, Лениным, создавалось ими отнюдь не в мирной тиши уединенного мудрствования, но в разгаре идеологических битв, на фоне классовой борьбы пролетариата, и острие полемического пера не раз и не два играло роль боевого копья, попадавшего в самое сердце идеолога-антагониста. Развенчанные вождями пролетариата неоднократные попытки реформистов сочетать экономическое учение Карла Маркса с нео-кантианством, с эмпириокритицизмом уже отошли в область истории общественной мысли; основные положения диалектического материализма отчетливо противопоставляются идеалистической философии буржуазии, но, видно, и нелогичное мышление имеет свою особую логику, ибо до настоящего времени социально-политический реформизм фатально сопровождается упорным, хотя и неизменно безуспешным стремлением об'единить в некоем «высшем синтезе» марксизм и какую-нибудь из модных идеалистических систем, благо в университетах капиталистического общества они растут, словно грибы после дождя.

Великолепной иллюстрацией к этому положению может послужить статья Пауля Фердинанда Линке—«Социализм и философия», напечатанная в текущем году на страницах «Социалистического ежемесячника»[1]).

Пауль Линке—пылкий сторонник самого тесного союза между идеализмом и социал-демократией; уже с первой строки своей симптоматичной статьи он с иронией отзывается о всех тех, кто противополагает марксизм и буржуазную философию как два резко отграниченных, враждебных друг другу мировоззрения.

Линке готов согласиться с мыслью, что социал-демократия как партия отличается и должна отличаться единством своего мировоззрения от идеологий буржуазных партий, но отказывается видеть содержание этого мировоззрения в марксизме, в материалистическом понимании истории: очередная ревизия марксизма, как и следовало ожидать, начинается с пересмотра его философского значения. По мнению Линке, крайне трудно определить содержание мировоззрения социал-демократии, но, пожалуй, скорее всего оно должно быть сближено с теми «нападками» («Anklage») на буржуазное общество, которые заключались в сочинениях Маркса или бебелевских речах в рейхстаге и которые-де в восьмидесятых и девяностых годах прошлого века привлекали к со-

---

1) Paul Ferdinand Linke, Sozialismus und Philosophie,—«Sozialistische Monatshefte» 1927, Bd. 64, H. 2.

циализму и социал-демократической партии не только массы, но и интеллигенцию; значение их состояло в их новизне и оригинальности.

Как мы видим, ход мысли нашего отважного ревизиониста весьма несложен: задача его состоит в отрицании философского смысла марксизма; для этого он без дальнейших сомнений механически устраняет из поля зрения диалектический материализм и, совершенно исказив, таким образом, учение Маркса, естественно не находит в нем философского содержания. В учебниках логики подобная операция называется «порочным кругом», но что ему до учебников логики, когда он спешит высказать мысль, что известное философское значение, да и то в свернутом виде (implizite), марксизм имел разве только для восьмидесятых и девяностых годов, в настоящее же время он-де нуждается в коренной философской ревизии.

Ревизия—так ревизия. Послушаем, что «нового» и «оригинального» скажет наш ревизионист. Для социализма, по его мнению, Карл Маркс имеет значение не как философ, но как экономист («nicht als Philosoph sondern als Nationalökonom»). Но ведь это старая песенка всех ревизионистов, уже давно пронумерованных и засохших в архиве истории. Вам надо прочитать хотя бы «Теорию исторического материализма» Бухарина, многоуважаемый Пауль Фердинанд Линке,—благо, она уже переведена на немецкий язык.

Уже в построениях Платона, Мора,—говорит Линке,—мы находим социалистические идеи, а следовательно, социалистическое движение имело место задолго до Маркса; значение последнего состояло в том, что он яснее и определеннее, чем кто-либо из его предшественников, подчеркнул значение хозяйственных факторов в структуре всякого общества.

Итак, научный социализм, обоснованный Марксом и Энгельсом, принципиально не отличается от утопий Платона и Мора; Маркс сделал, конечно, кое-что в области политической экономии, но что касается вопросов мировоззрения, то здесь все его значение было исчерпано уже в прошлом веке.

«Разоблачив» Карла Маркса, Линке предлагает марксистам подумать о философском обосновании своих социально-политических взглядов, а попутно делает новый выпад против Маркса: обвиняет его в гегельянстве. Маркс, дескать, жил в эпоху спекулятивных конструкций; он подвергся влиянию Гегеля; его философские взгляды отличаются всеми недостатками, свойственными спекулятивному мышлению.

«Если Маркс и признал главнейшие недостатки этой философии и противопоставлял оторванности от фактов, проявившейся в гегельянстве, свою любовь к фактам,—то все же он никогда не сумел целиком освободиться от влияния этого мыслителя. Совсем как Гегель, Маркс говорит об исторических процессах отрицания, даже об отрицании отрицания, и речь о диалектическом методе и диалектическом процессе до настоящего времени пользуется тем большим успехом у всех марксистских философов и философствующих марксистов, чем менее ясен смысл, заключающийся в этих выражениях».

Во всяком случае, смысл, заключающийся в таких выражениях, как «отрицание отрицания», «диалектический метод», «диалектический процесс», самому Линке весьма мало ясен, а различие между гегелевской диалектикой понятий и материалистической диалектикой Маркса, очевидно, навсегда останется для него книгой за семью печатями.

Но вот кому много радости несомненно доставит он—так это нашим эссеровским механистам: умудриться в нескольких строчках изничтожить до-тла диалектику, изругать диалектиков, а Маркса обозвать гегельянцем—разве это не новое достижение международного ревизионизма?

Так устанавливается единый идеологический фронт: если в СССР механисты называют диалектиков нео-гегельянцами, то в «Социалистическом ежемесячнике»—органе германских социал-реформистов для этого утверждения отыскано принципиальное обоснование; действительно, если Карл Маркс был спекулятивным мыслителем и гегельянцем, то как же удивляться тому, что его последовательные ученики оказались, по мнению наших механистов, нео-гегельянцами и схоластами?

Пауль Линке готов признать, что «гегельянец» Карл Маркс находился на вершине философии своего времени, но и этим утверждением он хочет воспользоваться как новым аргументом в пользу философского пересмотра марксизма. Если наша эпоха, говорит он, берет на себя задачу создания философии социализма, то особенно важно при этом требовать, чтобы наши философы были больше чем социологами, чтобы к ним были пред'явлены те же требования, какие, как мы видели, были выполнены Карлом Марксом; другими словами, Линке требует, чтобы философы-социалисты, не ограничиваясь учением марксизма, заимствовали материал для своих построений из современной идеалистической философии буржуазии—в этом случае они и будут находиться, по его мнению, «на вершине философии своего времени».

Марксизм в интерпретации Линке сам по себе лишен философского значения и неминуемо должен сочетаться с какой-либо модной философской теорией: при Марксе это было гегельянство, в дальнейшем его сменило нео-кантианство, в настоящее время необходимо подумать о какой-либо системе, так как нео-кантианство уже отцвело. Эклектизм Пауля Линке не лишен известной последовательности: марксизм, с его точки зрения, на всех этапах своего развития нуждался в идеалистических костылях; нужно только отметить, что эта последовательность покупается тяжелой ценой—путем полного искажения и опошления учения Маркса. Весьма интересна аргументация, при помощи которой Линке мотивирует необходимость отказа от нео-кантианства и замены его какой-либо новой идеалистической системой; в свое время, говорит он, союз с нео-кантианством был необходим для теоретико-познавательного обоснования марксизма, но в настоящий момент нео-кантианство уже не пользуется успехом; от него откололся Николай Гартманн, против него выступает Ганс Дриш. «Отсюда следует только одно: все более ясным становится, что приближается время, когда критическое обоснование социализма нельзя будет отождествлять с гегельянским или нео-кантианским его обоснованием».

Пауль Линке нисколько не смущается и тем обстоятельством, что союз с идеализмом есть в сущности союз с буржуазной философией. А разве Кант, Фихте и Гегель,—говорит он,—к которым примыкают социалисты, не буржуазные философы? «Это факт, что философские корни социализма находятся в сфере весьма буржуазных, а именно мелкобуржуазных идей» («Es ist eine Tatsache, dass der Sozialismus philosophisch in sehr bürgerlichen, ja in kleinbürgerlichen Jdeenkreisen wurzelt»).

Если под социалистами подразумевать социал-реформистов, то с последней формулировкой можно вполне согласиться; философские корни ревизионизма действительно находятся в сфере весьма буржуазных идей; по существу же философская пропаганда Пауля Линке есть argumentum ad hominem—обращение к мысли и чувству социалиста—мелкого буржуа: если ты прежде умел сочетать марксизм с идеализмом, искажать учение Карла Маркса, грешить нео-кантианством, то, нужно надеяться, ты

будешь продолжать в том же духе; но помни: нео-кантианство уже устарело, с каждым годом оно теряет свой вес и значение в капиталистическом обществе, даже стопроцентный виталист Ганс Дриш выступил против него; необходимо переменить философские вехи, поскорее примкнуть к какой-нибудь новой, более модной, чем нео-кантианство, системе идеализма, к какой именно—это не столь уже важно, самое главное—следовать идеализму, ни в коем случае не материализму, тем более, диалектическому.

Догматическим закостенением (dogmatische Erstarrung) пренебрежительно называет Пауль Линке последовательный материализм; мыслитель-идеалист,—говорит он,—критическим рассмотрением этических и обще-философских основ социализма может оказать бо́льшую пользу философии социал-демократии, чем ортодоксальный марксист. Подобные соображения он приводит в защиту кантианца Леонарда Нельсона, исключенного из социал-демократической партии.

Таковы теоретические и практические выводы, к которым приходит современный германский ревизионизм в лице Пауля Фердинанда Линке: полный отказ от материалистического мировоззрения, призыв к союзу с идеалистической философией, искаженное понимание марксизма как исключительно экономического учения—вот к чему сводится, увы, не в первый уже раз, философская программа социал-реформистов.

Если Пауль Линке озабочен «принципиальным» обоснованием союза между идеалистической философией и социализмом, то Валли Цеплер выступает с собственной готовой «системой»: «Социализм как задача»—так называется ее статья, помещенная в августовском номере «Die Gemeinwirtschaft» [1]).

Вопрос о взаимоотношении действительности и «вечно живущей в людях мечты о социалистическом обществе будущего» может быть разрешен, по мнению философствующей Валли Цеплер, только в том случае, если признать влияние мировой воли, превышающей желанья людей; выполнять эту волю мы должны как задачу (Aufgabe) истории.

Социализм как задача выполнения мировой сверхчеловеческой воли,—такова метафизическая фантастика, проповедуемая на страницах «Die Gemeinwirtschaft»; но если заинтересоваться истинной подоплекой этого маргаринового идеализма, то можно обнаружить проявление воли отнюдь не сверхчеловеческой.

В своей брошюре «Женщины и война» («Die Frauen und der Krieg»), вышедшей в 1916 году, Валли Цеплер призывала германских рабочих, в частности женщин-пролетарок, к активному оборончеству, к защите буржуазного государства; одним из аргументов против международного рабочего движения для Цеплер послужило определение социализма как «регулирующей идеи» (regulierende Idee), революционный же марксизм она называла «закостенелой схемой» (starres Schema) [2]).

С тех пор прошло десять лет, но «регулирующая идея» все еще служит социал-реформизму; в соответствии с изменившейся обстановкой, «Социализм как задача» направлен на поддержку Лиги Наций и должен сыграть роль оружия против СССР.

Земным проявлением мировой, сверхчеловеческой воли, определяющей задачу истории, Валли Цеплер считает... Лигу Наций; для доказательства этого глубокомысленного утверждения она ссылается на авто-

---

[1]) Wally Zepler, Der Sozialismus als Aufgabe,—«Die Gemeinwirtschaft», 1927 № 8.

[2]) Wally Zepler, Die Frauen und der Krieg, Berlin 1916, S. 16.

ритет Иммануила Канта и на опыт империалистической войны, которая-де подтвердила кантовскую мысль о постепенном самоуничтожении войн: «и эта столь часто осмеиваемая у ее первых провозвестников идея теперь стала действительностью, хотя бы только как первый опыт».

В сущности все, что Валли Цеплер говорит о Лиге Наций, является перефразировкой отдельных мест из «Вечного мира» Канта; так, в первом добавлении—«О гарантии вечного мира» сказано: «Эту гарантию дает сама, великая в своем искусстве, природа (natura daedala rerum), в механическом процессе которой с очевидностью обнаруживается целесообразное стремление произвести путем разногласия людей согласие даже против их воли. Поэтому природа, как принуждение причины, неизвестной нам по законам своего действия, называется судьбой; при рассмотрении же ее целесообразности в ходе мировых событий, как глубоко-скрытая мудрость высшей причины, направленной на об'ективную конечную цель человеческого рода и предопределяющей этот ход мировых событий, она называется провидением»[1].

Такова ирония исторического развития. Социал-демократка, поддерживающая во время империалистической войны «свою» буржуазию путем ссылки на «регулирующую идею» социализма и видящая в Лиге Наций воплощение мировой целесообразной воли; социал-демократка, обосновывающая свои реакционно-политические взгляды путем ссылки на Иммануила Канта—эта фигура не кажется уже нам слишком странной на фоне других социал-реформистов.

Как и следовало ожидать, эта социал-демократка весьма враждебно относится к марксизму: «Хозяйственная гипотеза Маркса,—говорит она (не приводя, впрочем, никаких доказательств),—во многих пунктах не соответствует фактам. Долгое время думали привести эти факты к абсурду, закрывали на них глаза и противополагали всем попыткам критического возражения заранее раз навсегда принятую теорию. Наконец, борьба радикализма с ревизионизмом закончилась постепенным распадом старых догм и признанием реформистского критицизма».

Все было бы хорошо, если бы не большевики. После войны, продолжает Валли Цеплер, чуждый действительности традиционализм проявился в большевистской пропаганде, но после долголетних бесплодных действий, вредных успеху мирового социализма, пришел к самоуничтожению.

Итак, накануне празднования десятилетия Октябрьской революции наша ревизионистка лепечет о «самоуничтожении» большевизма. Поистине, вот кантианства достойные плоды! Если можно говорить о «женской логике», то Валли Цеплер—ее лучшая представительница.

Однако она настаивает на идеалистическом истолковании действительности, так как ни практика, ни теория марксизма для нее не приемлемы; она упорно защищает «кантовскую, как и всякую другую, веру в высшую целесообразность процесса исторического становления, осмысленность всякого волевого импульса в индивидах, классах и народах.

Говоря о целесообразности исторического развития, Валли Цеплер впадает в мистический транс; социал-демократии,—вещает она,—свойственна истинная идея, интуитивное познание того, что должно быть: эта идея может быть подавлена, временно сломлена, но она не умирает и в свое время снова возрождается с новой силой; она существует вне нас, космически (kosmisch), как нечто необходимо сущее, как составная часть мирового целого.

---

[1] И. Кант, Вечный мир. М. 1905, стр. 29.

Учение о божественном происхождении царской власти сменяется на наших глазах теорией космического происхождения социал-реформизма; Валли Цеплер забыла, что иногда от космического до комического— один шаг.

Цеплеровские разглагольствования о марксизме, о политике, ее философски-беспомощные рассуждения об идеализме, конечно, сами по себе не представляли бы для нас интереса—все значение их в том, что они великолепно характеризуют духовное обнищание современной социал-демократии.

Учение о космической воле,—поучает В. Цеплер своих читателей,— дает нам ключ к об'яснению столь часто непонимаемого взаимоотношения вождей и масс и вообще к вопросу о массовых движениях и революциях.

Это заявление нельзя пропустить мимо ушей: новая теория массовых движений и революций заслуживает усиленного внимания. Заключается же она в следующем: в период глубоких, массовых потрясений, по мнению Цеплер,—участники их часто видят цель движения не в том, в чем она действительно заключается. Массы-де интересуются ближайшими целями: улучшением материального положения, увеличением свободы, власти, радости жизни и т. п.; при возникновении внезапных революций массы выдвигают вождей, выполняющих их пожелания, но эти вожди столь же быстро исчезают, как и появились. Настоящие же вожди—это прирожденные предводители, в чьих головах—не только неясные устремления эпохи, но и исторические перспективы.

Вот собственно и вся цеплеровская, столь торжественно ею поднесенная читателям теория массовых движений и революций; все ее новое учение о роли личности в истории является ничем иным, как механическим соединением двух известных, враждебных друг другу точек зрения: материалистической и идеалистической; при чем оба эти об'яснения упрощены и опошлены до nec plus ultra; предпочтение, однако, отдается буржуазному пониманию: вожди-демагоги, временные предводители массы выделяются из ее же среды; истинно же великие люди—это творцы, ближе, чем другие, стоящие к мировому духу (Weltgeist); они не могут оставить своего дела, так как перед ними поставлена задача (Aufgabe) быть представителями сверхчувственного, сверхчеловеческого; они—носители исторической идеи (die Träger der geschichtlichen Idee).

Мораль сей басни, как не трудно догадаться, весьма несложна: если социализм определяется как регулирующая идея, как задача (Aufgabe), то ясно, что под представителями сверхчувственного, сверхчеловеческого», под «носителями исторической идеи» здесь подразумеваются не кто иные, как социал-демократы.

Автору этой удачной теории остается только пожелать дальнейшего развития темы; большим успехом пользовались бы несомненно такие философские этюды, как например: «О сверхчувственном значении Каутского» или же «Отто Бауэр как сверхчеловек»...

Непосредственно после рассуждений о массах и о вождях Валли Цеплер ставит вопрос: «Было ли идейное значение социализма исчерпано Марксом?». Вопрос этот—только реторический, так как отрицательный ответ следует с быстротой револьверного выстрела: марксизму, дескать, самой историей вынесен обвинительный приговор; на смену ему пробивается все области жизни охватывающая идея нового социализма—социализма творчества.

Идея эта «в скрытом виде заключается уже в признании Марксом хозяйственной производственной деятельности за настоящий формообра-

вующий фактор человеческого общества. Здесь она, однако, не взята в самом существенном своем значении, т.-е. как задача всякого человеческого развития. При этой новой этической установке, при мысли о творчестве, социализм внедряется в сферу нематериального, сверхклассового и, таким образом, возвышаясь, превращается (совсем в ином смысле, чем это казалось первым социалистически верующим поколениям) в новую религию человечества».

Итак, борьба с коммунизмом и апология Лиги Наций, с одной стороны, пропаганда социал-реформизма, как новой религии человечества, с другой,—таковы основные лозунги «социализма как задачи», столь горячо проповедуемого этой поклонницей Иммануила Канта.

Интересно, что еще в брошюре «Akademiker und Sozialdemokratie», вышедшей в 1919 году, последовательный революционный марксизм она называла «вульгарным социализмом». В брошюре этой она призывала германскую буржуазную интеллигенцию—профессоров и студентов—примкнуть к социалистическому движению и заверяла их, что в рядах социал-демократической партии каждый из них найдет «и стол и дом»—такое применение своим силам, как нигде в другом месте. Замечательны доводы, при помощи которых Цеплер старается завербовать буржуазную интеллигенцию в социал-демократическую партию. Работники умственного труда,—говорит она,—часто высказывают недовольство тем, что социал-демократы придерживаются материалистического мировоззрения, но в действительности это не так: марксизм де ничего общего не имеет с философией материализма; более того, мышление Маркса «по самой своей сущности было противоположно материалистической ограниченности» [1]).

Борьба с материализмом путем «этического обоснования» социализма служит социал-демократке Валли Цеплер практическим средством для создания политического союза с буржуазией, не приемлющей материалистического мировоззрения—таковы неоспоримые выводы, к которым приходишь после чтения ее брошюр и статей.

В 1927 году В. Цеплер призывает социалистов искать путей к «мировому духу», ибо человечество, с истерическим под'емом восклицает она,—не примирится с пребыванием в границах материального мира и стремится найти во вселенной родину духа (die Heimat des Geistes).

Как не трудно было заметить внимательному читателю, все философствование Валли Цеплер является новым, и при том отнюдь не улучшенным изданием ревизионизма конца прошлого столетия, который в свое время был достаточно подробно разобран Плехановым. Неоревизионисты наших дней упорно твердят вслед за ревизионистами старшего поколения: экономическое учение К. Маркса ничего общего не имеет с философией материализма, да здравствует союз с идеализмом! Анализируя взгляды Конрада Шмидта, Плеханов писал: «В наше время теоретические представители буржуазии твердо держатся за философию Канта, осуждают материализм, даже не давая себе труда ознакомиться с ним. Г. Шмидт последовал их примеру и осудил материализм Маркса-Энгельса. Он позабыл при этом, что теоретики рабочего класса изменяют самим себе, пускаясь подражать теоретикам буржуазии. Отвращение буржуазии от материализма и ее пристрастие к философии Канта очень хорошо об'ясняются современным состоянием общества. Буржуазия видит в учении Канта сильное «духовное оружие» в борьбе с край-

---

[1]) Wally Zepler, Akademiker und Sozialdemokratie, Berlin 1919, S. 12.

ными стремлениями рабочего класса. Поэтому-то кантианизм и сделался модным учением в среде образованных буржуа»[1]).

С тех пор прошло тридцать лет. В наше время германская идеалистическая философия носит иной характер: отличительной ее чертой является усиленный рост метафизических (в кантовском смысле) построений; даже критическая философия Канта уже не удовлетворяет буржуазии; в Германии, как и в других капиталистических государствах, увлечение метафизикой и теологией особенно сильно проявилось в последние годы. Изменения, происходящие в идеалистической философии буржуазии, естественно, не могли не отразиться и на идеологии социал-демократии. Пауль Линке, как мы видели, прямо заявляет, что нео-кантианство в настоящее время не пользуется успехом, а поэтому социал-демократии следует пересмотреть свои воззрения в смысле их приспособления к новейшим течениям идеалистической философии. Валли Цеплер еще более непосредственно обнаруживает связь между нео-реформизмом и философской эволюцией буржуазии, которая в современной Германии пытается совместить традиционный пиэтет по отношению к критицизму с неизменно нарастающими метафизическими и религиозными настроениями. По старой реформистской привычке В. Цеплер не устает ссылаться на Иммануила Канта, но, если прежние ревизионисты усиленно выдвигали на первый план «теоретико-познавательный идеализм» и за основу идеалистического мировоззрения принимали «Критику чистого разума», то для нашей философствующей социал-демократки более близкими оказываются метафизико-богословские рассуждения Канта о целесообразности природы и о создателе вселенной, изложенные дряхлеющим мыслителем в очерке «Вечный мир».

Новые философские направления, популярные среди современной буржуазии не могут не найти себе отражения и в идеологии социал-демократии; на ряду с Валли Цеплер и Паулем Линке эту общую тенденцию реформистов выпукло проявляет и бельгийский социалист Гендрик де-Ман.

В данном месте мы сосредоточим свое внимание на одном из последних его выступлений против марксизма, материалистического мировоззрения, революционного движения пролетариата, а именно на статье его—«Социализм и счастье», напечатанной в этом году на страницах «L'Avenir Social»[2]).

От умеренных реформистов, пытающихся «пересмотреть» марксизм и, в то же время, сохранить за собой имя марксистов, Гендрик де-Ман отличается тем, что он отказывается от марксизма и de facto и de jure, целиком отрицает его теоретическую и практическую ценность, выдвигая, взамен этого, собственное учение о «социализме как культурном движении»—учение, ничего общего не имеющее с классовыми интересами пролетариата и позволяющее причислить де-Мана к разряду буржуа-либералов. Наиболее полное выражение взгляды де-Мана нашли себе в его книге—«Zur Psychologie des Sozialismus», вышедшей в 1926 году[3]), в том же году была издана его брошюра—«Sozialismus als Kulturbewegung»; оба эти произведения бывшего соратника Карла Либкнехта знаменуют полный и решительный отказ от марксизма; с этой

---

[1]) Г. В. Плеханов, Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса.—Сочинения, Госиздат, М.-Л., изд. 2-е, т. XI, стр. 113.

[2]) Henri de-Man, Socialisme et bonheur,—«L'Avenir Social» 1927, v. I, № 1.

[3]) См. А. Деборин, Новый поход против марксизма,—«Летописи марксизма», 1926, т. I.

точки зрения, большой интерес представляет статья «Социализм и счастье», продолжающая в своей специальной области ту же линию ожесточенной борьбы с диалектическим материализмом.

Основная ошибка де-Мана состоит в том, что он приписывает оспариваемой им марксистской теории такие положения, которые ей отнюдь не свойственны. Так, прежде всего, де-Ман приписывает марксистам чисто количественное понимание счастья в духе примитивного утилитаризма; между тем,—говорит он,—общественное развитие об'ясняется не тем, что человек хочет больше счастья, но тем, что он хочет иного счастья. «Я рассматриваю всякую количественную теорию счастья,—заявляет де-Ман,—как психологическую бессмыслицу (contre-sens). В основе ощущения счастья лежит суб'ективная и качественная оценка (une valuation subjective et qualitative). Подобные оценки об'ективно и количественно несоизмеримы друг с другом».

Оставляя в стороне вопрос о движущих силах исторического развития (мимоходом затронутый и притом неправильно освещенный де-Маном), разберемся в сущности его заявления относительно количественного и качественного об'яснения «счастья»; при ближайшем рассмотрении оказывается, что в вину марксизму вменяется «материалистический гедонизм», ограниченное психо-физиологическое понимание счастья, как удовлетворения потребностей с преобладанием удовольствия над неудовольствием; отсюда-то и вытекает обвинение марксизма в чисто количественной теории счастья.

Обвинение это основано на недоразумении, точнее говоря, на смешении диалектического материализма с материализмом метафизическим.

В своем анализе философии Гельвеция Плеханов резко подчеркнул всю недостаточность его точки зрения; материалистический сенсуализм Локка и ученика его Гельвеция—по мысли марксиста Плеханова,—сводя мораль к физиологической потребности, не учитывает социальной обусловленности нравственности и не принимает во внимание возникновения новых потребностей.

«Но что такое действительная потребность? Для нашего философа это, прежде всего,—физиологическая потребность. Но для удовлетворения своих физиологических потребностей люди должны производить определенные предметы, а прогресс этого производства вызывает возникновение новых потребностей, столь же действительных, как и первые, но природа которых уже не физиологическая; она экономическая, так как эти потребности являются следствием развития производства и взаимных отношений, в которые должны вступать между собою люди вместе с прогрессом производства[1]).

Гендрик де-Ман теорию марксизма представляет себе совершенно иначе, но нельзя же Маркса обвинять в прегрешеньях Иеремии Бентама или Энгельсу приписывать взгляды Джона Стюарта Милля[2]).

---

[1]) Г. В. Плеханов, «Гельвеций»,—Сочинения, М.-Л., т. VIII, стр. 117.

[2]) Насколько удачно де-мановское сближение марксизма с философией Бентама, свидетельствует следующий отзыв К. Маркса об английском утилитаристе: «Ни в какие времена, ни в какой стране не случалось, чтобы подобная доморощенная пошлость выступала с таким самодовольством. Принцип полезности вовсе не есть открытие Бентама. Он только глупо воспроизвел то, что Гельвеций и другие французы XVIII столетия развивали остроумно. С наивнейшею сухостью он принимает современного лавочника, и притом английского, за нормального человека. Все, что полезно этому выродку нормального человека и тому кругу, в котором он вращается, полезно и само по себе. Этот масштаб служит ему для мерки прошедшего, настоящего и будущего... Имея смелость моего друга Генриха Гейне, я назвал бы господина Иеремию гением буржуазной тупости» (Карл Маркс, Капитал, Спб. 1898, I, стр. 532—533).

Если принять во внимание хотя бы марксистское учение о стоимости рабочей силы, то станет понятной вся вздорность заявления де-Мана, который самым печальным образом смешал диалектический материализм и материализм механический, в области морали действительно часто соединявшийся с утилитарно-количественной теорией счастья. К чувственному наслаждению сводил счастье такой выдающийся материалист XVIII в. как Гельвеций, но именно марксизму выпала на долю честь сформулировать всю недостаточность подобного об'яснения, не впадая, в то же время в ошибку, свойственную идеализму, т.-е. не прибегая к сверхчувственной теории нравственности.

Плеханову принадлежит следующее определение основного различия между моралью утилитаризма и марксистским учением о нравственности:

«Гельвеций всегда берет взрослого человека со «страстями», причины которых чрезвычайно многочислены и сложны и бесспорно обязаны своим происхождением социальной среде, т.-е. истории вида, и пытается выводить эти «страсти» из чувственных ощущений... В нашем очерке о Гольбахе мы об'яснили, что эта ошибка была свойственна всем философам, защищавшим утилитарную мораль» [1]).

В преодолении этического сенсуализма философии XVIII века состояла одна из заслуг диалектического материализма, боровшегося, в то же время, и с идеалистической теорией нравственности, с этическим дуализмом, противополагающим чувственному миру интеллигибельный мир нравственных ценностей. Между тем, для де-Мана диалектическое разрешение противоречия между идеалистической и сенсуалистической теориями нравственности оказывается недоступным; более того, он смешивает столь отличные друг от друга сенсуалистическую и диалектико-материалистическую точки зрения и, выступая против марксизма с возражениями, основанными на недоразумении, защищает позиции идеализма. Испуганный «гедонистическим сенсуализмом» философии утилитаризма, он апеллирует к «вечно-значимым ценностям» и к «этическому освящению» (la consécration éthique).

В борьбе рабочего класса за свое экономическое и политическое освобождение он видит только стремление к благополучию (bien-être), лишенное какой бы то ни было нравственной санкции; между тем, «социализм как культурное движение», который должен, по его мысли, заменить собою марксизм, интересуется нравственными ценностями, моральным совершенством, дающим основание для достижения истинного счастья.

Так скатывается наш бывший «страстный интернационалист и пламенный антимилитарист» к столь популярному среди буржуазной интеллигенции определению социализма как «идеологии желудка». Весь пафос революционной борьбы, осуществления классовых интересов путем индивидуального самопожертвования, а вместе с тем, великая культурная роль пролетариата, ведущего за собой крестьянство к социализму, создание нового быта, новой нравственности на новой общественной основе—вся эта моральная сторона теории и практики революционного марксизма оказывается вне поля зрения де-Мана.

«Мечта об удовлетворении всех потребностей всех,—пишет он,—столь же глупа, как и вульгарна («Le rêve d'une satisfaction de tous les besoins de tous est aussi bête que vulgaire»). Она понятна только как продукт воображения у тех людей, у которых она появляется в со-

[1]) Г. В. Плеханов, Сочинения, т. VIII, стр. 89.

циальной горячке, причиненной исключением высших потребностей вследствие неудовлетворения низших потребностей. Это—люди изголодавшиеся и утомленные, мечтающие о стране райского изобилия. Это—люди, раздавленные чувством своей социальной униженности, верующие в уничтожение всех социальных «причин страдания», потому что они этого желают».

Как мы видим, де-Ман приписывает рабочему классу упадочные настроения, характерные для люмпен-пролетариата, для деклассированных «униженных и оскорбленных»; совсем нелогично, однако, на этом основании делать вывод против известного требования коммунизма: «каждому по потребностям, от каждого по способностям»; вся соль в том, что и здесь наш моралист попрежнему противополагает «благополучию» марксистов (удовлетворение низших потребностей)—«счастье» в собственной интерпретации (удовлетворение высших потребностей), «чувственным удовольствиям»—«моральные и эстетические ценности».

В полемической горячке де-Ман не замечает, что к прежним своим логическим ошибкам он прибавляет две новых: 1) марксистам он приписывает одновременно и требование удовлетворения в с е х потребностей и вместе с тем требование удовлетворения т о л ь к о низших потребностей; 2) он противополагает удовлетворению низших потребностей («благополучие»—bien-être) удовлетворение высших потребностей («счастье»—bonheur), между тем как в действительности первое не только не исключает второго, но в значительной мере его обусловливает, что он сам же вынужден был признать в конце статьи, но не сделал из этого соответствующих выводов.

Все эти ошибки Гендрика де-Мана проистекают из его основной дуалистической позиции; как идеалист он принципиально противополагает чувственное удовольствие и моральную совесть, количество пространства и времени и качество вневременных и внепространственных ценностей; счастье,—говорит он,—мы не измеряем, но оцениваем («au lieu de mesurer, nous valuons»); этические и эстетические ценности не имеют ничего общего с количественной интенсивностью психо-физиологических ощущений.

Из этого положения вытекает новое обвинение, пред'явленное марксизму де-Маном; последний заявляет, что марксисты - это новые утописты, мечтающие о счастьи будущего человечества и переносящие в будущее оценки настоящего, между тем как люди грядущих эпох в действительности будут иметь совершенно иное представление о счастьи.

Ученически копируя релятивизм Освальда Шпенглера, Гендрик де-Ман ополчается против «тенденции видеть будущее и прошедшее сквозь очки настоящего»; тенденция эта, по его мнению, «особенно проявляется в марксизме, как и во всяком другом утопизме, благодаря тому, что эта фантазия относится к прошедшему, так же как и к будущему. Вера в первобытный коммунизм, —эта псевдо-научная форма обнищавшего мирового мифа о золотом веке, уже прежде способствовавшая столь многим ошибочным обобщениям марксистов, занимающихся преисторией, выдает ту же склонность отождествлять счастье и фантазию, как и марксистское общество будущего».

Читая эти строки де-Мана, не перестаешь удивляться, неужели они написаны человеком, когда-то изучавшим теорию марксизма. Неужели ему не известно, что именно в борьбе с утопическими учениями об обществе будущего (наподобие конструкций Фурье, Сен-Симона) и об обществе древнего прошлого (наподобие утопии Жан-Жака Руссо)

состояла одна из неоспоримых заслуг научного социализма, обоснованного Марксом и Энгельсом. Так дополняется смешение диалектического материализма с материализмом механическим—новым, не менее злостным смешением научного социализма с социализмом утопическим.

Замечательна исходная точка этих рассуждений де-Мана: выступая против марксизма, он опирается на шпенглеровский абсолютный исторический релятивизм; если бы наш критик был более осторожен в обращении с фактами, он должен был бы вспомнить, что исторический материализм, принимающий за основу учение о диалектическом развитии общества, отрицающий неизменность моральных и эстетических норм, едва ли может быть обвинен в «тенденции видеть будущее и прошедшее сквозь очки настоящего».

Суть дела тут в том, что для де-Мана, примкнувшего в этом случае к Освальду Шпенглеру, настоящее, прошедшее и будущее общественного развития представляются совершенно оторванными друг от друга. Этот исторический релятивизм де-Мана соединяется с релятивизмом общефилософским; предметом познания человеческого разума оказываются, по его мнению, не явления внешнего мира, но только общие отношения между понятиями («Zuletzt sind es jedoch nicht mehr die Erscheinungen selber, die wir begreifen, sondern nur noch die allgemeinen Beziehungen, die wir zwieschen Begriffen konstruiert haben»)[1].

Для того, чтобы дать полное представление о характере рассуждений де-Мана в статье «Socialisme et bonheur», остановимся еще на одном его выпаде против марксизма:

«Марксизм утопичен и психологически абсурден («Le marxisme est utopique et psychologiquement absurde») в том отношении, что он верит в увеличение количества будущего счастья путем учрежденческой гарантии удовлетворения потребностей». Далее де-Ман антитетически противополагает два возможных, с его точки зрения, понимания общественного развития: марксисты-де ложно предполагают, что только изменение общественных учреждений может способствовать реализации счастья, истинное же об'яснение состоит в том, что на первый план необходимо выдвинуть вопрос о развитии этических и эстетических оценок; таким образом, де-мановская постановка вопроса о движущих силах общественного развития стоит на уровне философии XVIII века, которая, как ясно было показано Плехановым, не пошла дальше формулировки дилеммы: или «учреждения создают нравы» или «нравы создают учреждения»; диалектическое же разрешение этой дилеммы путем учения об экономическом развитии общества было дано именно марксизмом, показавшим, что в основе развития как общественных учреждений, так и общественных нравов лежит развитие производительных сил и производственных отношений.

Чтобы сделать попытку критического рассмотрения марксизма, очевидно, необходимо, прежде всего, подняться на уровень марксистской постановки данного вопроса; однако наш рьяный анти-марксист не выполняет даже этого элементарного требования.

Таким образом, разбираемая нами статья де-Мана «Socialisme et bonheur» отличается теми же недостатками, как и прежние плоды его литературных упражнений, в роде книги «Zur Psychologie des Socialismus», где он ставил своей задачей борьбу с марксизмом как с «одним из видов рационализма».

Подставляя на место марксизма, диалектического материализма,—

[1]) Hendrik de Man, Zur Psychologie des Soziallsmus, Jena 1926, S. 47.

то утопический социализм, то механический материализм, то рационализм, Гендрик де-Ман вместо решения поставленных им задач только обходит их стороной, но, вместе с тем, выдвигая собственную теорию «социализма как культурного движения», он обнаруживает полную зависимость своей мысли от новейшей буржуазной философии; впрочем, он и сам этого не скрывает: среди родственных себе по духу мыслителей он упоминает Шопенгауера, Вундта, Джемса, Фрейда, Бергсона.

Для характеристики же социального значения взглядов де-Мана весьма существенно его обращение к рабочим массам с призывом отказаться от «утопической фантазии» достигнуть счастливой жизни путем революционной борьбы и понять, наконец, ту истину, что «реализовать более счастья можно, только подняв уровень своих этических и эстетических оценок». Не революция, но самоусовершенствование—таков главный лозунг де-мановского «социализма как культурного движения».

Пауль Линке, Валли Цеплер, Гендрик де-Ман—каждый из них по своему «пересматривает» марксизм, но при всех их индивидуальных отличиях, всех этих философствующих реформистов об'единяет неверие в великую историческую роль пролетариата, стремление к идеологическому и политическому союзу с буржуазией и, наконец, просто незнание опровергаемого ими учения.

М. Д.

Сравнительная психология и фрейдизм.

(О книге G. V. Hamilton, „An introduction to objective psychopathology", St. Louis 1925).

Цель настоящего сообщения—познакомить читателя с интересной попыткой в области психопатологии, попыткой не только дать критику существующих спекулятивных систем, но и построить взамен их об'ективную психопатологию, основанную на сравнительной психологии. Я имею в виду работы Г. В. Гэмильтона, изложенные им в книге «Введение в об'ективную психопатологию».

Несколько слов об авторе: доктор Гэмильтон —практикующий врач-психопатолог, бывший много лет директором психиатрической клиники в Santa Barbara в Калифорнии, а сейчас директор психобиологического отдела бюро социальной гигиены в Нью-Йорке, в то же время он с 1905 года работает в области сравнительной психологии в ближайшем контакте с проф. Иерксом, одним из основателей этой науки в ее современном понимании.

Как представить себе сравнительно-психологический подход к психопатологии? Об'ективная психопатология в отличие от прежней—не хочет иметь дело с болезнями человеческого духа или так называемыми «душевными болезнями», а с реакциями больного человека. Если больной жалуется на боль в области слепой кишки, то это его высказывание является такой же об'ективной реакцией на данную ситуацию (на болезнь), как и напряженность мускулов живота или повышение числа лейкоцитов в крови и т. п., и хирург считается со словами больного, как с одним из симптомов болезни.

По мнению Гэмильтона, психопатолог должен занять по отношению к высказываниям своих пациентов совершенно такую же позицию. Очевидно, что он тогда должен точно знать, на какие ситуации произво-

дится человеком данные реакции: высказывания и т. д. Он должен: 1) выделить наиболее типичные виды ситуаций и 2) выяснить, какие из них производятся реакции. Для первой задачи нужен большой клинический материал, наблюдения над больными. А после того, как намечены характерные ситуации, вызывающие типичные для больного человека реакции, для решения второй задачи придется искать помощи в сравнительной психологии. Как физиология человека для изучения физиологических реакций ищет сравнительный материал в реакциях на те же раздражители собак, лягушек и прочих животных включительно до беспозвоночных и протистов, точно так же Гэмильтон хочет попытаться понять реакции больного человека путем сравнения их с реакциями нормальных взрослых людей, с одной стороны, и детей и различных млекопитающих, с другой стороны.

Таким образом, намечается следующая программа работы для об'ективной психопатологии: 1) выделить наиболее важные характерные ситуации, вызывающие ненормальные реакции больного; 2) выяснить какого типа реакции обычно производятся на эти ситуации существами, стоящими на различных уровнях развития; 3) установить способы воздействия, которыми можно изменить тип реакций, проявляемых данным индивидом.

Конечно, Гэмильтон не мог задаться целью единолично выполнить всю эту работу. Он попытался провести ее только для одной типичной ситуации, и главное содержание его книги составляет изложение того, что ему удалось сделать в этом направлении. Ситуацию, на которой он остановился, он обозначает как baffling disadvantage, т.-е. крайне тяжелое положение (вред), вызванное препятствующими, сбивающими с толку обстоятельствами (в дальнейшем для краткости—переведено словами «безвыходное положение»).

1) Для осуществления первой части своей задачи Гэмильтон предпринял следующее: он поселился на один год в маленьком городке с 30.000 жителей, из коих около семи тысяч занятых в промышленности. Местные условия были ему основательно знакомы. В этом городе никогда до этого не практиковал ни один психопатолог, и Гэмильтон ни разу не встретил пациента, который бы знал что-либо о психоанализе или каком-нибудь другом виде спекулятивной психопатологии.

Местные врачи очень охотно направляли к Гэмильтону всех своих больных, которые имели отношение к его специальности. С больных Гэмильтон не взимал ничего в свою пользу, а только минимальную плату на расходы по содержанию приемной (иногда отказываясь и от этого). Так что наплыв пациентов из города и его окрестностей был достаточно велик.

Больным Гэмильтон не задавал наводящих вопросов, а в самых общих выражениях просил рассказать: 1) все из их жизни, что они сами считают имеющим отношение к их болезни. Если оказывалось нужным, то ставились еще—опять в общей форме—следующие вопросы: расскажите 2) все, что вы думаете и чувствуете по отношению к семье, соседям, занятиям, материальным условиям, 3) о своей половой жизни и 4) краткую биографию. При этом сам Гэмильтон имел в уме следующий вопрос, который он не произносил вслух, но на который он искал ответа в высказываниях больных: «на какие обстоятельства реагируете вы неадэкватно, и как именно реагируете вы на них?».

Можно выразить сомнение в том, насколько целесообразен такой метод опроса, и не терялись ли действительно ценные крупинки в массе

посторонних подробностей. Наверное, при выборе материала и исключении несущественного, Гэмильтон, при всем стремлении к об'ективности, все же мог внести суб'ективные моменты.

Двести случаев из собранного материала приведены Гэмильтоном в его книге, при чем классификация их произведена не по обычным в медицине названиям болезней, а на основе действительно об'ективно наблюдавшихся черт ненормальных реакций.

2) Для решения задачи в ее второй части надо было найти способ искусственно получать «безвыходные положения». Для этой цели Гэмильтон разработал особый метод, известный в сравнительной психологии, как метод Гэмильтона или метод «выбора из четырех». Испытуемому дается задача, фактически неразрешимая, и регистрируются те способы, которыми он пытается выйти из положения. Подробнее метод Гэмильтона описан в моей книге «Введение в сравнительную психологию», где имеется и рисунок соответствующего аппарата. Здесь нам надо только ознакомиться с результатами экспериментов.

Может быть, полезно отметить, что фактически эта вторая часть была выполнена раньше первой, так что, когда Гэмильтон приступил к первой, он обладал уже результатами сравнительно-психологических исследований над различными млекопитающими до человекообразных обезьян включительно, детьми нормальными и отсталыми и пациентами (психиатрическими) из S-ta Barbara.

Гэмильтон установил всего пять типов реакций на данную ситуацию. I. Упорное повторение действий, не достигающих цели (nonadjustive); испытуемый повторно возвращается к испробованной уже безуспешной попытке, или повторяет по несколько раз две-три попытки, или упорно избегает использовать одну из имеющихся возможностей. Такой тип реакций встречался среди всех двенадцати видов млекопитающих, с которыми работал Гэмильтон, всего чаще у грызунов и всего реже у взрослых людей. Чем ниже животное стоит в филогенетической скале и чем оно моложе, тем чаще наблюдается этот тип поведения. Наблюдается он и у большинства больных. Эмоциальные реакции—вызваны ли они той же ситуацией, или же добавочными раздражениями—способствуют его проявлению. II. Упорное повторение и возвращение к одной и той же безрезультатной попытке, чередующиеся с другими попытками: испытуемый пробует один способ, который кажется ему полезным, повторяет то же действие, пробует одно или два других и вновь возвращается к первому; пробует новые и опять первый. Это наблюдалось у представителей всех видов за единичными исключениями. У больных очень часто Гэмильтон находил как будто вполне планомерное поведение, но, между прочим, они время от времени ритмически возвращались к одной какой-нибудь аффективной реакции. III. Шаблонно-систематическое поведение, включающее ясно бесцельные попытки: испытуемый производит ряд попыток всегда в одном и том же порядке, хотя бы в том числе имелись и такие, о которых он мог бы знать, что исключена возможность успеха. Это менее важный и довольно редкий тип поведения, внезапно появляющийся и так же внезапно исчезающий, всего чаще наблюдался у отдельных обезьян и иногда у дефективных людей. IV. Поведение рационального типа, но включающее явно бесцельные попытки: испытуемый не повторяет безуспешных попыток, т.-е. каждый способ пробует только по одному разу, но пробует и такие, которые явно должны были бы быть исключены. Этот, очень характерный для млекопитающих, тип поведения наблюдался у животных и у младших детей. Нервный пациент, по наблюдениям Гэмильтона, часто

начинает с реакции этого типа, а затем переходит к низшему типу—повторно безуспешных попыток. V. Рациональное использование опыта: испытуемый делает все выводы, которые могут быть сделаны на основании предыдущей практики, не производит попыток, успех которых чем-либо исключен, не повторяет безуспешных действий. Гэмильтон мог констатировать такой тип поведения только у людей.

Не берусь излагать третью часть поставленной выше задачи, относящуюся уже к терапии, и попытаюсь теперь выяснить отношение к некоторым из фактов, лежащих в основе психоанализа. Гэмильтон считает большой заслугой Фрейда, что он направил внимание на роль эндогенных факторов, стимулирующих наше поведение, как общетелесное, так и речевое. Бихэвиоризм, конечно, также должен считаться с эндогенными стимулами в такой же степени, как и с экзогенными. Фрейд, кроме того, побудил к изучению происхождения, истории этих эндогенных стимулов. Все было бы хорошо, если бы он для изучения привлек физиологические методы, однако, вместо того, он с большим талантом и увлекательностью преподнес нам мистические построения из мира аллегорий и фантастики. Гэмильтон признает, что Фрейд прав, указывая на некоторые факты, которые, с нашей точки зрения, говорят о том, что эндогенные факторы оказывают совершенно такое же влияние на наше поведение, как и факторы, «сознаваемые» нами; можно распространить эту мысль и на чисто вегетативные процессы нашего желудочно-кишечного аппарата. Далее Гэмильтон соглашается и с тем, что эндогенные потребности часто нами подавляются и не допускаются до проявления в поведении, и что в таких случаях они могут получить выражение в качестве симптомов нервозности. Но опять, если указание на эти факты является великим открытием Фрейда, то его психоморфическое истолкование заменило естественно-научные методы «полумистическими, полуфилософскими, весьма спекулятивными, совершенно неподдающимися проверке, догмами какого-то донаучного века».

Сравнительная психология хорошо знает психоморфические толкования, т. к. они составляли почти все ее содержание в ее донаучный период. Она категорически отвергла все попытки об'яснять поведение при помощи спекулятивных обобщений и расширений некоторых случайных, отрывочных фактов. Между тем, именно таким путем теперь вновь идут Фрейд и его последователи, вся разница только в том, что они применяют его к человеку, а не к животным.

Это относится, например, к «аффективным процессам», которые по учению Фрейда происходят в какой-то бестелесной среде вне зависимости от каких-либо реакций (в связи с «бессознательным»), где-то в воздухе. Сравнительная психология знает из экспериментов Уотсона над ребятами, что на базе трех, констатированных им у младенцев, эмоций могут строиться многочисленные условные связи. Стимулы, первоначально никак не связанные с эмоциями, могут начать вызывать их в дальнейшем наряду с той реакцией, которую они вызывали нормально; тем самым соответствующему поведению индивида будет придана некоторая окраска, которая и обозначается как аффективная.

Представим себе, что данный раздражитель вызывает определенные реакции организма, а за этими реакциями неизменно следуют какие-то «вредящие» воздействия на этот организм, тогда мы, рано или поздно, получим новое явление, которое мы называем отрицательной условной реакцией, т.-е. на данный раздражитель не будет производиться та реакция, которая производилась на него врожденным образом. Гэмильтон приводит пример охотничьей собаки, которая первоначально бросается на

всякий запах, а потом, вследствие неприятных для нее воздействий со стороны хозяина, на многие запахи вовсе перестает реагировать, сохранив лишь те реакции, которые нужны ее хозяину. Что же теперь будет производиться на данный стимул? Может быть, не будет никакой видимой реакции, а, может быть, будет производиться другая реакция, которая не наталкивается на болевое (вредящее) воздействие.

Гэмильтон приводит следующее свое наблюдение: две обезьяны, самка и самец, жили у него в высокой клетке несколько дней, самец, более сильный физически, не обижал самку. В клетку ввели собаку. Самец осторожно спустился на пол, и скоро началась между ним и собакой игра. Самец несколько раз пытался копулировать с собакой, но эта (кобель) уклонялась. Тогда самец оскалил зубы, вз'ерошил шерсть и выказал намерение напасть на собаку, но сейчас же полез кверху, когда эта начала на него лаять и прыгать, пытаясь его схватить. Когда собака успокоилась и улеглась на полу, самец несколько спустился, вновь выказывая признаки ярости. Это вызвало новый лай и прыжки собаки. После нескольких повторений самец перестал обращать внимание на собаку, а смотрел по сторонам и вверх, сердито скрежеща зубами и, как бы высматривая врага.

Самка в это время сидела в гнезде на самом верху клетки. Случайно самец увидел свисавший конец ее хвоста. Сейчас же он бросился к ней и так свирепо напал на нее, что пришлось открыть клетку, чтобы дать ей возможность удрать.

С точки зрения сравнительной психологии мы описали бы происшедшее следующим образом: наличный стимул (присутствие собаки) вызывал первоначально одну реакцию, которая затем перестала производиться, и теперь все тот же стимул вызвал уже новую реакцию—нападение на самку.

Мы можем себе об'яснить это поведение следующим образом. Из наблюдений за жизнью обезьян в стае известно, что стая всегда угнетает своего слабейшего сочлена (это не только у обезьян); чем он беззащитнее, тем чаще он страдает от других. В связи с этим естественный отбор выработал повадку у каждой побитой в схватке обезьяны, заключающуюся в том, что она сейчас же нападает на какого-нибудь еще более слабого сочлена. Если ей удастся его побить, то она избавит себя от многих нападений, которые будут другими особями направлены уже не на нее, а на слабейшего. Таким поведением побежденная обезьяна как бы вновь поднимает в стае свой общественный удельный вес, или не дает ему упасть до нуля. В этом, в нашем примере, биологический смысл поведения самца, отступившего в стычке с собакой.

Мы легко можем себе представить подобное поведение у человека и привести ему тысячу примеров. Но фрейдист стал бы об'яснять такую ситуацию у человека при помощи «бессознательного», «регрессий», «либидо», «конверсий», «переоценки» и «цензорства». И основное расхождение Гэмильтон видит в том, что для бихэвиориста новая, вторая реакция будет все же реакцией на наличный экзо- или эндогенный стимул. (Если бы он. прекратился, то на вызванные им скрытые висцеральные и т. п. процессы). А для фрейдиста—реакцией на подавленное, «вытесненное в бессознательное» влечение. Это одна из догм фрейдизма—подавленное влечение «в психике», как какая-то задержанная психическая силовая сущность. Для бихэвиориста всякая реакция вызывается стимулом, которым может послужить предыдущая реакция, хотя бы скрытая. Для фрейдиста раздражение может не вызвать реакции, уйти в бессознательное и оттуда влиять на последующее поведение. Это мистика чистой

ходы! С другой стороны, скрытые реакции и эндогенные стимулы, переход экзогенного раздражения в длительный, скрытый от глаза наблюдателя, процесс, имеющие ценность эндогенной стимуляции, ничего таинственного собой не представляют—это самые обыкновенные физиологические явления, какова бы ни была их суб'ективная сторона. Стало быть, то, что психоанализом приписывается психическому бессознательному, то с точки зрения сравнительной психологии является выражением невозможности для организма в данных условиях выработать чисто отрицательную условную реакцию на продолжающуюся стимуляцию, благодаря чему он производит иные, вторичные и, обыкновенно, нецелесообразные реакции.

Отсюда Гэмильтон выводит следующее положение: «Соматическая неурегулированность и неприспособленность и видимые нецелесообразные действия, если они очевидно не вызваны какими-либо токсическими, травматическими или иными грубыми нарушениями вегетативных и поведенческих функций, и которые не могут быть об'яснены как первичные реакции на какие-нибудь наглядные стимулы, всегда должны бы побудить клинициста искать такие стимулы, которые более или менее длительно действуют на пациента, и на которые он, с одной стороны, не может выработать безразличного отношения (отрицательной условной реакции), а с другой, выполненная реакция на которые причиняет ему реальный или воображаемый вред». Клиницист должен установить на основе физиологии и сравнительной психологии все разнообразные стимулы, вторичными (условными) реакциями на которые являются нервные симптомы, и не смущаться тем, что он не изложит пациенту всех претенциозных построений психоморфической психопатологии. Конечно, еще много упорной работы потребуется в сравнительной психологии раньше, чем мы сможем быстро и точно определять по вторичным реакциям какого рода стимулы их вызывают. Говоря о бихэвиоризме и фрейдизме надо отметить, что большинство бихэвиористов относится отрицательно к фрейдистским теориям: Уотсон не иначе говорит о фрейдистах, как называя их мистиками; Лэшли напечатал в 1924 году статью «Психологический анализ либидо», в которой резко критикует некоторые фрейдистские концепции, названные им «психогидравликой»; Уоррен—глава крупнейшего Принсетонского психологического издательства—правда, бихэвиорист эклектического, соглашательского типа,—выступил в 1923 году с критикой фрейдистского представления о «бессознательном». Критикуют фрейдизм, конечно, и сторонники других психологических течений, как, например, антибихэвиорист Данлэп в своей книге «Мистицизм, фрейдизм и научная психология». Но, как будто, только из области сравнительной психологии вышла положительная попытка дать свои собственные методы исследования для таких областей, где фрейдизм чувствовал себя крепче всего.

Мы переходим теперь ко всем известному фрейдистскому пансексуализму. На вопрос о том, какие стимулы, вообще говоря, склонны вызывать вторичные реакции—фрейдисты категорически отвечают: почти исключительно половые стимулы. Сравнительная психология должна здесь действовать с большой осторожностью. Бесплодное занятие выставлять против фрейдистских спекуляций другого рода спекуляции, как бы они нам ни казались обоснованными и логичными. Мы можем выступать только по тем пунктам, где у нас имеется фактический, экспериментальный

материал, и Гэмильтон сам не мало потрудился над собиранием такового.

Сравнение стимулирующей ценности пищевого и полового факторов заставляет признать бо́льшую мощность первого. Таких экспериментов в сравнительной психологии пока, правда, немного, но почти все они дали однозначный результат. Каким путем пищевой фактор действует на поведение—это мы знаем по исследованиям Кэннона: ритмические сокращения голодного желудка и кишечника вызывают характерное поведение. Подобным же образом мы представляем себе и все поведение, связанное с переполнением и опорожнением желез—это физиологическая сторона того, что имеется реального во фрейдистских «влечениях».

Большую роль у фрейдистов играют особого рода стимулы, реакции на которые они называют «компенсациями». По Кемпфу—животным компенсируются такие органические недостатки, которые могли бы ему вредить в его биологической карьере, тем, что привели бы его к гибели в борьбе за существование или в половом соревновании; а человеком—в борьбе за половые успехи и за общественное уважение, при чем стремление ко второму вырастает опять же из половых побуждений; у человека эти два мотива являются преобладающими, может быть только за исключением военного времени.

Наблюдения над животными и клиническим материалом, а также некоторые эксперименты, выполненные Гэмильтоном, заставляют его разойтись в вопросе о «компенсациях» с психоанализом. Гэмильтон считает, что утверждения Кемпфа односторонне построены только на психиатрических наблюдениях, где он имел пациентов с крайней и эксцентричной боязнью последствий их недостатков (inferiority).

Но, говорит Гэмильтон, ведь психиатрические пациенты составляют численно и экономически незначительную группу, много менее важную, чем пациенты с расстроенными поведенческими функциями, с которыми ему самому преимущественно пришлось сталкиваться. Из наблюдений над последними Гэмильтон никак не мог притти в выводу, что их патогенные функциональные и органические недостатки должны быть приписаны половой сфере, даже в широком, но не спекулятивно расширенном смысле; во всяком случае этого нельзя было сделать в такой мере (в такой пропорции), как на основе только психиатрического материала.

Наблюдения над стадными животными (у Гэмильтона—над домашним скотом, лошадьми, свиньями, кошками, собаками и обезьянами) показывают, что подчиненное положение некоторых физически мощных особей может быть вызвано чисто функциональными условиями, и создавшееся положение будет длительно сохраняться без «компенсаций». Например, если животное в отроческом возрасте потерпело сильное поражение в схватке с противником, то оно долго может сохранять подчиненное поведение по отношению к наиболее слабым и молодым членам стада; сохранять его и тогда, когда оно само достигло уже полного развития сил. Гэмильтон пытался «излечить» такое животное, тем, что изолировал его вдвоем с более слабым; искусственно вызывал столкновения между ними; после этого первое животное могло и в стаде изменить прежнее подчиненное поведение на агрессивное и даже стать вожаком стада. Но без таких искусственных посторонних, или им подобных случайных побуждений, подчиненное поведение, как сказано, имеет тенденцию сохраняться. (Это совпадает с наблюдениями другого ученого над различными птицами).

В некоторых случаях животные (например, обезьяны) и дети, как будто, даже, склонны преувеличивать или подчеркнуто демонстрировать свои недостатки, свою слабость, сугубо подчиненным поведением—но, говорит Гэмильтон, у нас нет соответствующих точных экспериментов и, даже, более или менее надежных критических наблюдений. Также не имеем мы данных, чтобы сказать, почему одна особь реагирует на агрессивность подчиненным поведением (сразу «сдается»), другая—избегает столкновений, третья—стремится устранить слабые стороны, четвертая—выполнить своеобразные компенсации, а пятая -ищет выхода (компенсаций) в алкоголе и т. д. и т. п.

Мы выше говорили о спекулятивных обобщениях у фрейдистов. Вот два примера незаконного расширения представления о половом поведении.

а) Нам известно, что у многих юных млекопитающих, в том числе у наших младенцев, наблюдается склонность к сосанию даже в сытом состоянии: телята, например, сосут друг другу уши или теплый палец экспериментатора и проделывают это непосредственно после кормления или после достижения того возраста, когда нормально уже отлучаются от груди. Повидимому, самый акт сосания доставляет им какое-то удовлетворение, помимо насыщения.

b) С другой стороны, мы знаем, что у взрослого человека трение губ участвует в половом поведении.

Фрейд считает себя в праве поставить между *a* и *b* знак равенства и заявляет, что ребенок при сосании получает половое удовлетворение. Удовлетворение—верно, но половое—ни на чем не основано.

c) Приблизительно, такое же отношение у Гэмильтона и к так называемому анальному эротизму. Гэмильтон наблюдал, что здоровые обезьяны часто стараются намеренно продлить акт дефекации. Фрейд отметил то же по отношению к детям. Но опять совершенно неосновательно Фрейд утверждает, что дети в этом ищут полового удовольствия. Дефекация, само по себе, есть акт биологически полезный индивиду, способствующий его самосохранению, и ничего нет удивительного, что его завершение доставляет индивиду какое-то удовлетворение. Но что удовлетворение половое—это не доказано. Конечно, говорит Гэмильтон с анальной сферой могут связаться условные половые стимулы, но это уже будет ряд явлений (условных реакций), знакомству с которым мы обязаны Павлову, а не Фрейду. Гэмильтон, на основании рассказов своих пациентов, считает, что появлению таких условных половых реакций способствуют уединение и полумрак, т.-е. обычная обстановка акта дефекации. Отвлекаясь от условных реакций, нормальная дефекация доставляет удовлетворение того же рода, как и жевание пищи.—Таким же образом Гэмильтон стремится ввести в законные границы фактического: нарциссизм, фетишизм и пр.

С преувеличением значения половых стимулов связано также понятие «сублимации». Наблюдая поведение животных,—и то же самое происходит, наверное, и у человека,—мы видим, что реакции на половые стимулы могут сменяться реакциями на пищевые и т. п. С другой стороны, надо признать, что длительная половая стимуляция может вызывать вторичные реакции. Психоанализ теперь утверждает, что все реакции на неполовые стимулы суть неизбежно вторичные половые реакции, что хотя и наблюдаются реакции на неполовые стимулы, но они всегда являются трансформированными (сублимированными) половыми реакциями. Как говорит Гэмильтон, психоаналитик хочет и скушать пирожок и сохранить его одновременно. Для сравнительной психо-

логии не подлежит сомнению, что у животных имеется общественное поведение неполового характера. Но смешивать такие реакции с вторичными половыми, или представлять себе переход последних в первые, вроде перехода тепловой энергии в электрическую, мы не имеем никаких оснований.

Итак, выразив благодарность Фрейду за указание некоторых важных фактов и явлений, подлежащих изучению, мы должны категорически отвергнуть его фантастические, психоморфические обобщения и аллегории и поставить исследование при помощи наших методов, рассматривая все явления с точки зрения взаимоотношений между стимулами и реакциями. **В. Боровский.**

Ф. БОГДАНОВ, Б. РАСКИН и В. ЛАВРЕНТЬЕВ. Теория кредита. Под редакцией проф. Трахтенберга. Изд. «Пролетарий». 1927 г. Стр. 295.

За последнее время в марксистских экономических кругах отмечается повышенный интерес к проблемам кредита. В этом нет ничего удивительного: с одной стороны, проблемы кредита имеют в настоящий момент глубочайшее теоретическое значение, поскольку финансовый капитал есть не что иное, как своеобразный симбиоз промышленного капитала с банковым, и кредит выступает как мощный фактор аккумуляции капиталов, являясь финансовой базой капиталистических монополий. С другой стороны, выдвигается на передний план проблема кредита в переходный период не только теоретически, но и в плане ее конкретного осуществления в СССР. Здесь кредит выступает как гигантская сила социальной реконструкции.

Основы теории кредита в общих разрезах заложены Марксом, но ни Марксу, ни Энгельсу так и не удалось довести до конца построение теоретической системы кредита, и эта ответственнейшая задача всей своей тяжестью легла на плечи его учеников. Отчасти за решение этой задачи взялся Гильфердинг, но его явная ревизия Маркса в теории денег закрыла ему путь и для построения системы кредита. Не говоря уже о том, что системы кредита вообще мы не имеем в «Финансовом капитале», попытки Гильфердинга развить некоторые положения марксовой теории кредита в целом не увенчались успехом.

Вот почему следует всячески приветствовать внимание наших молодых экономистов к этой проблеме теоретической экономии.

До сих пор мы имели лишь несколько журнальных статей по этому вопросу, и поскольку рецензируемая книга является первым марксистским трудом по теории кредита, она заслуживает с нашей стороны самого серьезного внимания.

Три больших статьи, помещенные в сборнике «Теория кредита», посвящены анализу теории кредита Маркса (Ф. Богданов), роли кредита в системе капитализма (Б. Раскин) и, наконец, понятию кредита, как специфической категории капитализма (В. Лаврентьев). Казалось бы, что коллективная работа над одной проблемой должна была дать возможность провести принцип «разделения труда», что обеспечило бы более углубленное изучение отдельных сторон проблемы и ее разделов в различных плоскостях анализа. К сожалению, этого в рецензируемой работе мы не находим. Различные названия трех статей так и остаются названиями, а по существу все они посвящены самому общему рассмотрению теории кредита Маркса и критике буржуазных теорий, при чем всюду повторяются и одни и те же критические замечания, и одни и те же цитаты, так что по окончании внимательного чтения всей книги последние заучиваются наизусть.

Первая статья (Ф. Богданова) в отличие от двух других статей, видимо, потому названа «Теорией кредита Маркса», что в ней в несколько раз больше цитат, чем в других статьях. Конечно, цитаты абсолютно необходимы при анализе марксовой теории кредита, но ведь есть предел, за которым количество переходит в качество, и анализ теории переходит в группировку текста (по типу наших многочисленных хрестоматий) с комментариями к ним составителя. Цитата, например, в четыре страницы (61—65 стр.) уже перестает быть цитатой, но превращается в сплошную перепечатку текста. Поэтому статью Богданова нельзя назвать ни анализом марксовой теории кредита, ни хрестоматией, поскольку все же авторское изложение слишком обширно для последней, хотя нередко автор и ограничивает свой «анализ»... простым изложением, своими словами тут же приведенной цитаты (стр. 84—цитата и тут же ничего не об'ясняющее и никому не нужное ее изложение).

Обращаясь собственно к анализу проблемы, следует признать, что автору не удалось последовательно развить марксову систему кредита и разобраться в формах кредита. Не в достаточной мере разобравшись в этом очень сложном вопросе, автор делает попытки дополнять Маркса. Так, приведя определение Маркса товарного кредита, как такого вида кредита, «который оказывают друг другу капиталисты, занятые в процессе воспроизводства» (Маркс, «Капитал», т. III, ч. 2, стр. 17), автор говорит: «Отсюда,—говорит он, конечно, было бы неправильно заключить, что только капиталисты—контрагенты товарного (коммерческого) кредита...» (стр. 40). Однако это противоречит марксовой теории кредита. То, что Маркс подчеркивает, что коммерческий кредит есть капиталистический кредит, не случайная описка (или «противоречие»), но вполне соответствует как букве, так и принципам марксовой теории кредита. Маркс резко разграничивает докапиталистические формы кредита и кредит, как категорию теоретической экономии, как «имманентную форму капиталистического способа производства». И анализ докапиталистических форм кредита Марксу нужен был, главным образом, для того, чтобы подчеркнуть, что кредит имманентен не докапиталистическим формациям общества, но капитализму. Ибо он является sine qua non капиталистического способа производства, поскольку разрешает противоречия между общественным производством и индивидуальным присвоением и ставит на новой основе противоречия капиталистической системы.

Вот почему Маркс рассматривает кредит не до капитала, но после того, как развита теория прибавочной стоимости, зарплаты, прибыли, воспроизводства и цен производства. Вот почему в системе кредита коммерческий кредит может быть только капиталистическим кредитом, поскольку кредит вообще имманентен только капиталистическому способу производства.

И из этой ошибки автора вытекают все остальные производные ошибки. Автор говорит, что «Кредит имеет 2 стороны: товарный кредит и банкирский или ростовщичество» (стр. 25, подчеркнуто нами. *З. А.*). Во-первых, совершенно неправильно отождествление банкирского кредита с ростовщическим. Верно то, что банкирский кредит вырос из ростовщичества. Но грубейшая ошибка отождествлять обе формы. Как цыпленок, вылезая из яйца, уничтожает последнее, так и банкирский кредит в капитализме сбрасывает свои средневековые пережитки. Ставить знак равенства между банкирским кредитом и ростовщи-

чеством—это значит затушевывать то различие социально-исторических формаций которое обу,славливает собой коренное, принципиальное различие обеих форм кредита. Во-вторых, что такое, по мнению автора, товарный кредит? Оказывается, что товарный кредит докапиталистической эпохи это и есть коммерческий кредит при капитализме! Но откуда такой вывод? Дело все в том, что «если отвлечься, таким образом, от капиталистической сущности капиталистических продавцов и покупателей (!?!),—то и на базе капитализма товарный кредит обслуживает метаморфоз товаров» (стр. 31, подчеркнуто нами. *З. Д.*). Хорош анализ капитализма путем абстракции от капитализма! Но автор ведь именно так и аргументирует: если отвлечься от капиталистического кредита, то последний есть некапиталистический кредит! Конечно, и на базе капитализма товарный кредит обслуживает метаморфоз товаров. Кто же в этом сомневается? Но суть дела в том, что этот кредит оказывают капиталисты капиталистам же, и именно в этом видит Маркс отличие коммерческого кредита от неразвитых форм докапиталистического кредита, когда последний вообще не был ни регулярным, ни специфичным для экономической системы фактором. Коммерческий кредит—это тоже капиталистический кредит, но, в отличие от банкового, в товарной форме. Автор далее, несомненно, уходит в сторону от основ марксовой теории кредита, анализируя такие формы кредита, когда либо кредитором, либо заимщиком является рабочий! Конечно, нет сомнений в том, что, получая заработную плату лишь по истечении известного срока с момента начала работы рабочий «кредитует» капиталиста. Но можно ли сказать, что сущность отношений между капиталистами и рабочими заключается... в кредите (!), а не в категориях прибавочной стоимости и заработной платы? Изменится ли существенно что-нибудь в этих отношениях, если рабочий будет получать свою заработную плату авансом? Очевидно, что ничего не изменится. А раз так, значит кредит в данном случае представляет из себя лишь форму, и к тому же не специфическую, для взаимоотношений между капиталистами и рабочими. Сущность же этих отношений не в кредите, как и—наоборот—сущность кредита не в этих отношениях между капиталистами и рабочими, а в отношениях между капиталистами, которое возникает на основе первого отношения. Если же Маркс и говорил о том, что рабочий кредитует капиталиста, то отнюдь не для того, чтобы анализировать сущность кредита, но для того, чтобы подчеркнуть в противоположность теоретикам-апологетам, что капиталисты не кредитуют рабочих, и что прибыль поэтому не есть «справедливое вознаграждение» за эту «жертву» капиталистов. Автор совершенно ложно истолковал эти критико-полемического характера замечания Маркса и увидел в них...: теорию кредита, о сущности которой Маркс трактует где угодно, но во всяком случае не в главе о заработной плате!

Автор второй статьи, Б. Раскин, ставит себе задачей «исследование сущности кредита и той роли, которая выпадает на его долю в рамках капиталистического воспроизводства» (стр. 103). Однако сущность кредита автор не исследует, ибо нельзя считать за исследование таковой критику Коможинского (удачную), повторение рассуждений предыдущего автора о кредитовании рабочим капиталиста или неуклюжее противопоставление кредита обмену.

Недостаточно ясно Раскин проводит различие между сущностью торгового и банкового капитала. «Торговец,—говорит автор, продавая и покупая, обслуживает движение потребительской стоимости:

банкир же, **беря взаймы и кредитуя**, обслуживает движение самой стоимости, капитала» (стр. 119). Во-первых, почему торговец обслуживает движение **только** потребительной стоимости, а не стоимости (меновой)? Сам торговец совершенно индифферентен к потребительской стоимости об'екта своей торговли: для него важна стоимость и та прибыль, которую приносит ему **движение этой стоимости** при посредстве его **торгового капитала**. С другой стороны, **коммерческий кредит** как раз и обслуживает **ту же сферу**, что и **торговый капитал**, а раз деятельность последнего не приводит в движение стоимости, то, следовательно, с точки зрения автора нельзя утверждать, что «**кредит есть совершающееся в особых формах движение капитала (стоимости)**» (стр. 119). **Как банкир, так и торговец в равной мере обслуживают движение стоимости—капитала, ибо вообще деньги и товар есть необходимые формы движения стоимости, а денежный капитал и товарный капитал есть формы движения производительного капитала, необходимые метаморфозы процесса общественного воспроизводства.**

Плюсом статьи можно считать анализ **акционерной формы** капиталистических предприятий. Полемизируя с Гильфердингом, автор с полным основанием приходит к выводу, что «эмиссия акций есть, следовательно, для акционерного предприятия одна из форм пользования долгосрочным кредитом» (стр. 141). Это положение обосновывается как анализом цифровых данных, так и сущностью, скрываемой за юридической формой собственности, в частности тем, что в большинстве случаев владельцы акций получают дивиденд **не выше нормального** процента, и что, следовательно, и здесь есть разделение прибыли на процент и предпринимательский доход: последний лишь принимает здесь форму учредительской прибыли (стр. 126).

Относительно цифрового материала этой статьи мы считаем необходимым отметить один чрезвычайно грубый ляпсус. Анализируя вопрос о сроках кредитования и приходя к правильному выводу, что с прогрессом капитализма и транспортных средств сроки товарного кредитования уменьшаются, автор в качестве **доказательства** своей мысли смастерил весьма неудачную таблицу. В интересах педагогических мы считаем нужным воспроизвести здесь эту таблицу, взятую со стр. 141: «Средняя продолжительность пользования ссудой в нашем государственном банке выражается в днях следующими цифрами:

	1908 г.	1909 г.	1910 г.	1911 г.	1912 г.
По специальным текущим счетам	14	12	8	15	16
По ссудам срочным	399	384	381	316	399
On call	125	108	54	49	41
Под залог товаров	106	106	110	122	105

Так как **счет on call** в переводе на русский язык и есть **специальный текущий счет**, то совершенно непостижимо, каким это образом продолжительность ссуд по одной и той же операции может быть равна за тот же год и в том же банке и 14 и 125 **дням**?!?

Далее, если автор выделил особо счет on call, то последняя графа должна означать **срочные ссуды под товары**, продолжительность которых, скажем, в 1908 г. была равна 106 дням. В то же

время из второй графы мы узнаем, что продолжительность по срочным ссудам вообще в 1908 году была 399 дней. Итак, 14=125, а 106=399. Неужели это новая марксистская арифметика? Или, может быть, это опечатка? Ничего подобного! Мы обратились к источнику («Банковская энциклопедия», под редакцией проф. Яснопольского, т. I) и нашли, что цифры перепечатаны вполне правильно, но безграмотно. Автор составил свою сводную таблицу из нескольких таблиц, помещенных в «Энциклопедии» на стр. 344, 346, 350. И так как он не хотел или не мог разобраться в том, что он списывает, и что значит «on call», то последний у него фигурировал, как особый счет по отношению к спец. тек. счету, в то время, как это одно и то же. И поэтому вместо противопоставления on call'я под векселя тоже on call'ю, но под бумаги, он противопоставил on call—специальному текущему счету, или on call—on call'ю! Прежде, чем анализировать кредит и банковские операции, следовало бы прочесть хотя бы Бухвальда или Вейцмана, откуда можно почерпать знания того, что значит on call! Одним «Капиталом» ограничиться нельзя, ибо «Капитал»—это не... банковское руководство!

Возвращаясь к теоретической стороне работы Б. Раскина, можно отметить удовлетворительную критику теории «geldschöpfung» Бендиксена (стр. 160—161), а также критику теории «капитального» и «оборотного» кредита Гильфердинга. Автор правильно считает коммерческий кредит формой ссуды капитала (стр. 169), что, однако, противоречит противоположной трактовке Ф. Богданова.

Анализ важнейшей для теории кредита платежной функции денег не отличается достаточной ясностью. «В качестве средства платежа и средства накопления,—говорит автор,—деньги не могут быть заменены простым знаком самих себя, а должны выступить, полностью проявив свою сущность, сущность всеобщего эквивалента» (стр. 160). Однако именно в функциях орудия обращения и платежа деньги могут быть заменены и постоянно заменяются простыми знаками, например, кредитными деньгами. Поэтому такое смешение платежной функции и функции накопления закрывает путь для правильного анализа кредитных денег, а, вместе с тем, платежной или циркулярной функции кредита.

Критикуя Гильфердинга, автор не доводит, однако, критики до конца. Сохраняя терминологию Гильфердинга, он считает, что «банкирский кредит, являясь денежным кредитом, в действительности может быть как оборотным, так и капитальным кредитом». Но если «оборотный кредит» мы имеем в том случае, когда «ссуда производится функционирующим капиталистом» (стр. 179), что Маркс называет «коммерческим кредитом», то каким образом банкирский кредит может в то же время быть и оборотным, т.-е. коммерческим? Или же деление Маркса кредита на банкирский (который он называет также и капитальным) и коммерческий отвергается автором или принимается как особое деление на ряду с классификацией Гильфердинга? Все это остается очень туманным, и в конечном счете взгляды автора оказываются ближе к Гильфердингу, чем к Марксу. Автор повторяет ошибку Гильфердинга, разрывая единое понятие кредита на два самостоятельных понятия капитального и оборотного кредита, которые функционально, органически не связаны друг с другом.

Остается третья статья В. Лаврентьева, которая, хотя и глубже предыдущих, но также страдает некоторыми дефектами. Постановка проблемы у В. Лаврентьева ясна и единственно правильна:

Кредит,—говорит автор,—как категория, имманентная капиталистическому способу производства, обусловливает... не только непрерывность общественного воспроизводства, но является также необходимой предпосылкой самого осуществления кругооборота всего общественного капитала в целом и отдельных его частей» (стр. 193, курсив автора). Но в чем же необходимость кредита для процесса воспроизводства? Эту необходимость автор видит в том, что кредит «обслуживает сферу обращения капитала», при чем «капитал, приносящий проценты, ценность, увеличивающуюся ценность, выступает не только как результат, и, с другой стороны, не только как предпосылка производства капитала, как такового, а как предпосылка и результат всякого процесса производства материальных благ» (стр. 194, курсив везде автора). Но в чем же собственно заключается эта необходимая роль кредита? На стр. 195 мы имеем «точную» формулировку, подчеркнутую в виду ее важности самим автором. Она гласит: «Короче—капиталистический кредит является условием, ускоряющим обращение товаров, облегчающим прохождение их через «игольное ухо» отношения купли-продажи» (стр. 195). Почему именно эта функция (ускорение обращения товара) является «необходимой»? Если кредит есть фактор, ускоряющий обращение товаров, то он вовсе не может считаться «необходимым условием» воспроизводства. Повидимому автор считает, что при капитализме обращение товаров может осуществляться и без кредита, но только не так быстро! А раз так—значит нет абсолютной необходимости в существовании кредита для капитализма, значит кредит не может рассматриваться ни как условие, ни как результат последнего. Но автор продолжает свое обоснование «необходимости кредита». «С другой стороны (настоящая цитата является в тексте прямым продолжением предыдущей), кредит вообще делает возможным осуществление производственного процесса, поскольку по своей форме представляет одностороннее отчуждение ценностей, их авансирование из одной отрасли производства в другую, которое соответствует вместе с тем одностороннему отчуждению потребительных ценностей, средств производства (стр. 195). Здесь, вероятно, автор имел в виду тот процесс распределения капиталов (а не просто «отчуждения ценностей») и превращения потенциальных капиталов в действительные, который при капитализме осуществляет действие закона равной нормы прибыли и цен производства. Эта миграция капитала протекает главным образом в кредитной форме (в т. ч. акционерной форме) и, осуществляя равновесие капиталистической системы, используя в соответствии с законом стоимости цен производства все общественное накопление и устраняя этим связывающие производительные силы рамки индивидуального накопления, тем самым является sine qua non капиталистического способа производства. Однако автор вместо этих совершенно ясных вещей говорит о каком-то «одностороннем отчуждении ценностей», которое соответствует «одностороннему отчуждению потребительских ценностей, средств производства». Почему средства производства при капитализме «потребительские ценности», а не капитал? Но если даже стать на ту точку зрения, что средства производства=потребительным ценностям, то все же остается загадкой, почему именно кредит есть необходимая форма их отчуждения? И сам автор как раз доказывает обратное, ибо на следующей же странице он говорит серьезно о том, что не только кредит, но и капиталистический способ производ-

ства вообще «здесь играет лишь ту роль, что одностороннему перемещению продуктов труда он придает мистический характер одностороннего перемещения **ценностей** и притом ценностей самовозрастающих, т.-е. капиталов». Тут же автор ссылается на Маркса, что этот процесс «вытекает из материальных условий соответствующего процесса труда, а не его **общественной формы**» (стр. 196). Но ведь весь вопрос в том и заключается, чтобы выяснить, **когда** и **почему** труд создает стоимость, и стоимость превращается в капитал, или какова **общественная форма** материального процесса производства. Если капиталистический способ производства, согласно мнению автора, лишь мистифицирует передвижение ценностей самовозрастающих, т.-е. капиталов», то что же представляет из себя кредит? Не «мистификацию», но фетишизацию общественных отношений вскрыл Маркс и показал, что капитал есть **исторически-необходимая** форма организации общественного труда, а кредит есть необходимый момент воспроизводства капитала. Правда, в конце своего труда (§ 3 «Кредит как категория капитализма», стр. 286—295) автор вновь возвращается к этому вопросу и дает правильное его решение, считая кредит формой разрешения противоречия между общественным характером производства и частной собственностью (стр. 287), но эти выводы, действительно соответствующие мыслям Маркса, противоречат проанализированному выше ходу рассуждений самого автора.

Немарксистская трактовка автором капитала повторяется неоднократно на протяжении всего труда. Так, у него и до капитализма деньги могут превращаться в капитал путем покупки рабов (стр. 201) и таким образом рабовладельческое хозяйство тоже может рассматриваться, как капитализм, ибо в нем есть и капитал и прибыль. Но если здесь мы делаем сами вывод из положений автора, то в другом месте автор обходится без всяких дедукций с нашей стороны. Он говорит: «Всякий продукт труда (имеющий, понятно, товарную форму), являющийся по своим **потребительным свойствам** средством производства, становится капиталом» (стр. 217). Если это не описка, то налицо явное искажение Маркса. Не требуется много сведений из политической экономии, чтобы отличить эту буржуазно-вульгарную формулировку капитала, как **средства производства по своим потребительским свойствам**, от Марксова определения капитала, как **производственного отношения**, принявшего форму **вещи или овеществленного**.

Но, кроме этих ошибочных мест, статья имеет и свои положительные стороны. К числу последних можно отнести правильный анализ ростовщичества и его двоякой формы перерождения при капитализме (стр. 202—203), правильно, что «ссудная форма капитала, принимаемая деньгами, сама по себе является фиктивным выражением капитала», и что ссудный капитал есть в то же время и «фиктивная ценность», поскольку ссудный капитал овеществляется в **фиктивных деньгах** (банковые вклады и пр.) (стр. 222), хорошо изложено противоположное движение фиктивного денежного капитала и действительного капитала (стр. 227). Далее автор повторяет уже доказанную предыдущим автором мысль о том, что «акция является формой движения ссудного капитала» (стр. 224). Мы присоединяемся и к решению автором злополучного вопроса о единстве или двойственности денежного рынка и соглашаемся с тем, что «ссудные деньги функционируют как деньги прежде всего там, где отсутствуют капиталистические отношения производства» (стр. 228), и что «единство денежного рынка обусловливается

тем, что на нем передаются деньги, как капитал, деньги, имеющие форму капитала (правильнее наоборот: капитал, имеющий денежную форму. З. А.), тем, что форма капитала является всеобщей формой ссужаемых денег» (стр. 234). Наконец, можно отметить и правильный подход автора к решению проблемы о тенденции нормы процента к понижению (стр. 253), но неудачно дополнение «количественного» анализа процента Маркса «качественным анализом» самого автора (стр. 253—254).

Сборник имеет ряд ошибок и промахов в наиболее важных вопросах теории кредита. Критическая часть всех работ сравнительно более сильная. Недостатком является игнорирование конкретного материала не только новейшего (эпохи финансового капитализма), но и того богатейшего материала, который имеется в «Капитале». Правда, Б. Рассин пытается вступить в область конкретики, но мы уже убедились, столь неудачна эта попытка.

Проблема кредита—это одна из сложнейших проблем. Ошибки в этом вопросе были и будут. Нужна упорная, основательная, коллективная работа в течение ряда лет, чтобы разработать марксову систему кредита.

З. Атлас.

А. ЛЕОНТЬЕВ и Е. ХМЕЛЬНИЦКАЯ. Очерки переходного периода: «Прибой». 1917 г. Стр. 376.

Скоро минует 10 лет нашего хозяйственного строительства. Мы вступили в период реконструкции. Из «капиталистического хаоса» постепенно вырисовываются контуры грандиозного социалистического здания. Становится не только возможным, но и необходимым исследовать основные закономерности экономики переходного периода. Это настоятельно требует именно практика нашего строительства.

Перед нами стоит задача анализа условий расширенного воспроизводства в экономике переходного периода. Но в отношении анализа нашей экономики эта задача особенная. Резкое отличие капиталистического процесса расширенного воспроизводства от такового в переходном периоде, как известно, состоит не в том, что первый полон противоречий, а второй без оных, а в том, что первый есть одновременно воспроизводство основных социальных противоречий в расширенном размере, второй же в конечном итоге должен дать полное уничтожение всяких противоречий, т.-е. представляет отрицательное воспроизводство всяких противоречий. Было бы все же ошибкой слишком просто представить этот процесс. Во-первых, он не является прямым затуханием противоречий: наоборот, капиталистические рецидивы до известной степени развития хозяйства переходного периода неизбежны. Во-вторых, при исследовании необходимо учесть следующие моменты: 1) самый характер системы общественного хозяйства в переходный период предполагает сосуществование различных укладов. Закон воспроизводства должен быть исследован не в отношении одного экономического уклада, а в отношении единой, внутри противоречивой системы хозяйств различных укладов; 2) взаимоотношения между различными хозяйствами происходят в форме рыночной связи. Конечный итог воспроизводства нашей экономики есть уничтожение этой формы связи, т.-е. отрицание самой экономики переходного периода. Казалось бы, что каждый цикл воспроизводства должен дать последовательное уничтожение форм рыночной связи. На самом деле мы знаем, что образование и развитие новой сущности не везде и не всегда совпадает с соответствующей трансформацией или полным

ства вообще «здесь играет лишь ту роль, что одностороннему перемещению продуктов труда он придает мистический характер одностороннего перемещения ценностей и притом ценностей самовозрастающих, т.-е. капиталов». Тут же автор ссылается на Маркса, что этот процесс «вытекает из материальных условий соответствующего процесса труда, а не его общественной формы» (стр. 196). Но ведь весь вопрос в том и заключается, чтобы выяснить, когда и почему труд создает стоимость, и стоимость превращается в капитал, или какова общественная форма материального процесса производства. Если капиталистический способ производства, согласно мнению автора, лишь мистифицирует передвижение ценностей самовозрастающих, т.-е. капиталов», то что же представляет из себя кредит? Не «мистификацию», но фетишизацию общественных отношений вскрыл Маркс и показал, что капитал есть исторически-необходимая форма организации общественного труда, а кредит есть необходимый момент воспроизводства капитала. Правда, в конце своего труда (§ 3 «Кредит как категория капитализма», стр. 286—295) автор вновь возвращается к этому вопросу и дает правильное его решение, считая кредит формой разрешения противоречия между общественным характером производства и частной собственностью (стр. 287), но эти выводы, действительно соответствующие мыслям Маркса, противоречат проанализированному выше ходу рассуждений самого автора.

Немарксистская трактовка автором капитала повторяется неоднократно на протяжении всего труда. Так, у него и до капитализма деньги могут превращаться в капитал путем покупки рабов (стр. 201) и таким образом рабовладельческое хозяйство тоже может рассматриваться, как капитализм, ибо в нем есть и капитал и прибыль. Но если здесь мы делаем сами вывод из положений автора, то в другом месте автор обходится без всяких дедукций с нашей стороны. Он говорит: «Всякий продукт труда (имеющий, понятно, товарную форму), являющийся по своим потребительным свойствам средством производства, становится капиталом» (стр. 217). Если это не описка, то налицо явное искажение Маркса. Не требуется много сведений из политической экономии, чтобы отличить эту буржуазно-вульгарную формулировку капитала, как средства производства по своим потребительским свойствам, от Марксова определения капитала, как производственного отношения, принявшего форму вещи или овеществленного.

Но, кроме этих ошибочных мест, статья имеет и свои положительные стороны. К числу последних можно отнести правильный анализ ростовщичества и его двоякой формы перерождения при капитализме (стр. 202—203), правильно, что «ссудная форма капитала, принимаемая деньгами, сама по себе является фиктивным выражением капитала», и что ссудный капитал есть в то же время и «фиктивная ценность», поскольку ссудный капитал овеществляется в фиктивных деньгах (банковые вклады и пр,) (стр. 222), хорошо изложено противоположное движение фиктивного денежного капитала и действительного капитала (стр. 227). Далее автор повторяет уже доказанную предыдущим автором мысль о том, что «акция является формой движения ссудного капитала» (стр. 224). Мы присоединяемся и к решению автором злополучного вопроса о единстве или двойственности денежного рынка и соглашаемся с тем, что «ссудные деньги функционируют как деньги прежде всего там, где отсутствуют капиталистические отношения производства» (стр. 228), и что «единство денежного рынка обусловливается

тем, что на нем передаются деньги, как капитал, деньги, имеющие форму капитала (правильнее наоборот: капитал, имеющий денежную форму. *З. А.*), тем, что форма капитала является всеобщей формой ссужаемых денег» (стр. 234). Наконец, можно отметить и правильный подход автора к решению проблемы о тенденции нормы процента к понижению (стр. 253), но неудачно дополнение «количественного» анализа процента Маркса «качественным анализом» самого автора (стр. 253—254).

Сборник имеет ряд ошибок и промахов в наиболее важных вопросах теории кредита. Критическая часть всех работ сравнительно более сильная. Недостатком является игнорирование конкретного материала не только новейшего (эпохи финансового капитализма), но и того богатейшего материала, который имеется в «Капитале». Правда, Б. Рассин пытается вступить в область конкретики, но мы уже убедились, сколь неудачна эта попытка.

Проблема кредита—это одна из сложнейших проблем. Ошибки в этом вопросе были и будут. Нужна упорная, основательная, коллективная работа в течение ряда лет, чтобы разработать марксову систему кредита.

З. Атлас.

А. ЛЕОНТЬЕВ и Е. ХМЕЛЬНИЦКАЯ. Очерки переходного периода: «Прибой». 1917 г. Стр. 376.

Скоро минует 10 лет нашего хозяйственного строительства. Мы вступили в период реконструкции. Из «капиталистического хаоса» постепенно вырисовываются контуры грандиозного социалистического здания. Становится не только возможным, но и необходимым исследовать основные закономерности экономики переходного периода. Это настоятельно требует именно практика нашего строительства.

Перед нами стоит задача анализа условий расширенного воспроизводства в экономике переходного периода. Но в отношении анализа нашей экономики эта задача особенная. Резкое отличие капиталистического процесса расширенного воспроизводства от такового в переходном периоде, как известно, состоит не в том, что первый полон противоречий, а второй без оных, а в том, что первый есть одновременно воспроизводство основных социальных противоречий в расширенном размере, второй же в конечном итоге должен дать полное уничтожение всяких противоречий, т.-е. представляет отрицательное воспроизводство всяких противоречий. Было бы все же ошибкой слишком просто представить этот процесс. Во-первых, он не является прямым затуханием противоречий: наоборот, капиталистические рецидивы до известной степени развития хозяйства переходного периода неизбежны. Во-вторых, при исследовании необходимо учесть следующие моменты: 1) самый характер системы общественного хозяйства в переходный период предполагает сосуществование различных укладов. Закон воспроизводства должен быть исследован не в отношении одного экономического уклада, а в отношении единой, внутри противоречивой системы хозяйств различных укладов; 2) взаимоотношения между различными хозяйствами происходят в форме рыночной связи. Конечный итог воспроизводства нашей экономики есть уничтожение этой формы связи, т.-е. отрицание самой экономики переходного периода. Казалось бы, что каждый цикл воспроизводства должен дать последовательное уничтожение форм рыночной связи. На самом деле мы знаем, что образование и развитие новой сущности не везде и не всегда совпадает с соответствующей трансформацией или полным

уничтожением старых форм в нашей экономике. 3) Наконец, самый об'ект нашего исследования—экономическая база—включает в себе экономическую политику пролетарского государства.

Из всего вышеизложенного вытекает, что, только теоретически правильно осмыслив сложность и диалектическую закономерность происходящих процессов, можно иметь правильную перспективу и строить правильную политику. Вот почему нужно горячо приветствовать всякую серьезную попытку теоретического анализа процесса нашего строительства. Можно поэтому заранее сказать, что работа тт. Леонтьева и Хмельницкой будет пользоваться несомненным успехом, ибо, на ряду с соответствующей работой Преображенского, она до сих пор является единственной попыткой систематизации ряда теоретических обобщений о Советском хозяйстве, а от работы Преображенского она приятно отличается тем, что исходит из правильного отношения к крестьянству.

Однако наша, до известной степени, положительная оценка настоящей работы ни в коем случае не означает, что со всеми ее выводами можно согласиться. В особенности это касается общей постановки. На этом вопросе мы, главным образом, в настоящей заметке сосредоточим наше внимание.

В своей полемической статье, отвечая на упрек в отсутствии диалектики, тт. Леонтьев и Хмельницкая пишут: «Всякий внимательный читатель нашей работы может убедиться, что диалектический характер сосуществования противоположных элементов в переходном хозяйстве нами оттеняется достаточно четко. Сошлемся на пару строчек: «Самое понятие переходной экономики в своем определении содержит представление об известном сожительстве двух диаметрально-противоположных принципов, между которыми неизбежна борьба». Далее говорится, что «переходное хозяйство представляет собою не механическую смесь, а химическое соединение» противоречивых элементов и о той «борьбе этих элементов между собой, которая характеризует историческую динамику переходного хозяйства». Несмотря на эту отповедь, мы, к сожалению, после ознакомления с работой авторов никак не могли переубедиться насчет того, что у сердитых авторов по части метода обстояло бы все благополучно. Мы знаем, что «раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть суть (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики» (Ленин). Всякое явление, процесс есть, таким образом, единство противоположностей. Отсюда очевидно, что диалектический анализ требует рассмотрения «единства» не только в его «противоположности», но «противоположности» в его «единстве». Эта истина, конечно, известна и авторам, и все же из этих моментов экономического процесса они в своей работе почти все ударение делают на «противоположности». Этим самым они недалеко уходят от Преображенского, который принципиальной осью исследования делает только «противоположность» (см. Нов. экон., II изд. стр. 46). Поэтому, несмотря на все уверения о «химическом» характере переходной экономики, к сожалению, вся концепция приобретает механистический характер. Этот наш основной упрек, как нам кажется, ярче всего проявляется на отрицании тт. Л. и Х. необходимости особой теории переходной экономики. К разбору его мы и переходим.

Можно ли говорить об особой теории переходной экономики? Тт. Л. и Х. выступают резко против «особой теории»; в своем ответе они высокомерно издеваются над противоположным мнением. Видите ли, по их мнению: «задача исследования переходной экономики, это комбинированная теоретико-описательная работа, при чем в своей теорети-

ской доле (подчеркнуто мною. *К. П.*) она должна целиком (подч. мною. *К. П.*) базироваться на марксистской системе теоретической экономии» (стр. 81).

Что видимо не все экономисты согласны в этом вопросе с авторами, явствует хотя бы из того, что Коммунистическая Академия в одной из своих секций предполагает заняться исследованием «теории индустриализации», что, напр., такой экономист, как т. Бухарин в подзаголовке своей известной работы пишет: «Общая теория трансформационного процесса». Он же в своей полемике против Преображенского, многократно говорит о необходимости установить закономерности переходного периода. Разберем, однако, вопрос по существу.

Об экономической теории мы говорим, как об определенной системе взглядов, определенной совокупности между собой связанных закономерностей (или законов), полученных при анализе данной системы общественного хозяйства. Совершенно ясно, что эта система, ее внутренняя связанность есть отражение самостоятельной цельности и исторического своеобразия самого об'екта исследования.

Спрашивается, как же быть по отношению к переходной экономике? Можно ли здесь говорить об особой теории? Чтобы ответить на этот вопрос, следует поставить другой: можно ли говорить о переходной экономике, как особой исторически своеобразной системе производственных отношений. На этот вопрос, как мы видели, в цитированной работе дается как будто положительный ответ. Да и на самом деле, ведь сосуществование различных экономических укладов не является фактом, отрицающим противоречивое единство, системы. В «Введении к критике...» Маркс пишет, что «каждая форма общества имеет определенную отрасль производства, преобладающую над другими, условия которой поэтому определяют место и влияние всех остальных». Имеется ли в переходной экономике такая отрасль? По нашему, имеется—это промышленность, которая была ведущей уже при капитализме. То, что изменилось, -это условия, определяющие характер места и влияние остальных отраслей, характер взаимосочетания промышленности с другими отраслями. Это не обозначает, конечно, полное преобладание, которое не требует уже никакой борьбы, усилий и т. д., но возможность построения социализма этой взаимной связью дана, вопреки уверениям т. Преображенского.

Итак, все говорит за то, что в переходной экономике мы имеем дело с особой исторически своеобразной системой хозяйства—с противоречивым единством. Это не есть ни капитализм, ни социализм, ни сумма их.

Наконец, если даже стать на точку зрения тт. Л. и Хм., что об экономической теории можно говорить только там, где существует рыночный обмен, то даже и этому условию отвечает данный об'ект исследования. Все это в совокупности дает нам право говорить о системе закономерностей экономики переходного периода, об особой теории. Совершенно ясно, что для анализа ее недостаточны законы и категории политической экономики. Как же думают об этом тт. Леонтьев и Хмельницкая? Согласно их собственному заявлению, они целиком базируются на марксистской системе теоретической экономии. Но до этого они же сами, более или менее успешно, доказали историчность политической экономии. Этому ведь посвящена вся первая глава. Чувствуя или сознавая, что тут не вяжутся концы с концами, авторы стараются найти спасение в комбинации, в теоретико-описательной работе. Итак, теория капитализма, плюс описание—вот решение вопроса! Нужно за-

метить, что тов. Бухарин, один из наиболее ярких защитников историчности политэкономии, даже теоретическое изучение экономики натурального хозяйства не сводит только к описанию. Он говорит, что «там много будет **и** (подчеркн. нами. *К. П.*) описательных моментов» («Вестник Комм. Академии» № 11, стр. 297). Описание, конечно, вещь хорошая и необходимая, это, так сказать, преддверие науки, но оно имеет тот крупный недостаток, что еще ничего не об'ясняет, еще не устанавливает закономерностей, а между тем в переходной экономике, по словам т. Бухарина, необходимо «показать, какими об'ективными законами детерминируется наша политика, как изменяется соотношение между производством и потреблением, куда растет динамика пропорции между отраслями производства, как трансформируется закон ценности в законе трудовых затрат, какой новый опосредствующий механизм трудовых затрат появляется в переходный период, где границы нашей экономики и т. д.» («Правда»). Неужели все это поможет об'яснить описание плюс категории теоретической экономии? Или, может быть, этот «метод» описания плюс политэкономия и есть новый метод! Это было бы, по крайней мере, «оригинально».

Чем же об'яснить сию печальную неувязку? Мы полагаем, что только следующим образом: несмотря на всю словесность о «химическом» характере переходной экономики, авторы в своем анализе исходят из ими самими неосознанной предпосылки переходной экономики, как механической смеси; именно это в подсознании авторов. Только при таком предположении получается логическая увязка с отрицанием теории переходного периода. На самом деле. Если разбить нашу экономику на две части: социалистический и несоциалистический сектор, тогда для одного, скажем, будут пригодны меновые капиталистические закономерности, а для другого можно удовлетвориться описанием, а вместе будет «комбинация». Итак, либо «химическая смесь», противоречивое единство, и тогда своеобразная система закономерностей, которая не укладывается ни в науку о социалистическом управлении, ни в политэкономию, а создаст особую теорию,—либо наша экономика механическая смесь — кусочки социализма и товарно-капиталистического хозяйства,— тогда «комбинация» из политэкономии и описания. Другой логики здесь не может быть.

Что именно последняя установка доминирует, я бы сказал, стихийно врывается во все рассуждения авторов, несмотря на все добрые намерения, можно проследить по всей книге. Самым ярким фактом в этом отношении, пожалуй, является то, что в содержании всех очерков нет ни одной главы, даже части ее, которая ставила бы вопрос о воспроизводстве целиком для всего хозяйства. Конечно, товарищи касаются вопроса воспроизводства с некоторых сторон при анализе тех или иных категорий—но постановки вопроса для всего хозяйства нет. Нет центрального вопроса, который был бы необходим, если смотреть на наше хозяйство, как на некоторое единство[1]). Нужно предполагать, что именно это обстоятельство наложило печать худосочия на все выводы авторов. Возьмем, напр., главу о ценах. Результаты, к которым приходят авторы, воистину мизерны. Результат тяжелой работы (140 стр. из 376!), оказывается, заключается в том, что 1) закон цен и ценности претерпевает трансформацию, при чем эта трансформация больше в социалистическом и меньше в частно-хозяйственном круге; 2) что метод сти-

[1]) Вопрос о регуляторе ни в коем случае не может заменить вопроса о воспроизводстве системы.

...ийный заменяется сознательно рациональным, априорно-плановым началом, что вместо стихийно устанавливающихся меновых пропорций выступает априорно-плановая политика цен. Стоило ли из-за этих общих и достаточно известных истин тратить 140 страниц? Нас ведь сейчас интересует не столько самый факт трансформации, сколько законы этой последней. В защиту авторов нужно сказать, что во всей главе разбросаны отдельные интересные замечания, но характерно то, что не эти замечания, а вот этот плоский вывод—авторы сами считают результатом своего исследования. Все сказанное о цене в большей или меньшей мере можно отнести и к прочим главам. Там точно также есть много, в общем правильных, но слишком общих, действительно скорее описательных, чем об'ясняющих рассуждений.

На этом мы закончим. Мы не станем здесь касаться разных спорных деталей. Общий итог нашего обзора можно было бы формулировать так: работа будет иметь свое полезное значение, во-первых, тем, что она собрала, систематизировала, до известной степени критически, целый ряд общих рассуждений об экономике переходного периода; во-вторых, она полезна своими частными замечаниями по ряду вопросов. Ее отрицательное значение состоит в том, что она сознательно старается отвлечь нас от исследования наиболее сложных вопросов экономики переходного периода, что она сама не только избегает анализа законов, но отрицает необходимость их установления. И поэтому работа эта далеко не то, чего мы ждем от анализа экономики переходного периода.

К. Печак.

Проф. Н. Н. ФИРСОВ. Крестьянская революция на Руси в XVII в. Гиз. 1927 г. 126 стр.

Автор не впервые занимается изучаемой в настоящей работе эпохой. Рецензируемая работа отличается от предыдущих тем, что она «представляет собой пересмотр вопроса, а не пересказ излагавшихся автором раньше» (стр. 5).

Работа изложена так популярно, что она будет доступна широким читательским кругам. Но популяризация тогда хороша, когда она не превращается в вульгаризацию и упрощенство.

Автор в этой работе расстался с тем «психологизмом» и наивным романтизмом, которыми проникнуты его предыдущие работы, но все же он еще не совсем разделался с немарксистской исторической концепцией. Изучая причину революции, он «страданием и нищетой народных масс» совершенно заслоняет основные проблемы эпохи.

Он живо, увлекательно и размашисто излагает страдания «бедноты», но у него отсутствует серьезный анализ экономики и политики XVII в.

Первая часть его работы посвящена предпосылкам закрепощения крестьян, но центральная часть проблемы, связанная с аграрным кризисом конца XVI века, осталась у него в тени. Он не дает отчетливой формулировки причины кризиса, сыгравшего большую роль в истории закрепощения крестьян. Он не вполне изложил даже то, что уже сказано по этому вопросу Рожковым и Покровским.

В вопросах, связанных с закрепощением, он совершенно некритически воспринимает схему Ключевского. Он пишет: «Крестьянин становился старожильцем в деревне, находящейся на земле кредитора, и тот начинал считать его своим, не имеющим права уйти с его работы, как бы прикрепленным к ней. В задолженности крестьян помещикам, таким образом, открылся первый материальный источник крестьянского

закрепощения. Источник этот личного характера, наподобие кабальной записи, и прикрепление крестьянина потому возникло личное—к помещику» (стр. 30).

Итак, источник закрепощения—старожительство, т.-е. крестьянин «по давности» становился крепостным и закрепощался к личности помещика, а не к земле. Эта чисто буржуазная схема истории закрепощения неудовлетворительна: основой и первоисточником крестьянского закрепощения была экспроприация крестьянства, его рабочей силы, и его земель. Задолженность и давность должны занять второе место в истории закрепощения. Теория закрепощения крестьян к личности помещика, а не к земле, является либерально-народнической лазейкой проф. Ключевского, допускавшей возможность толковать в годы контрреформ Александра III о том, что земля свободна от чьих бы то ни было притязаний. Никакого принципиального значения это юридическое толкование не имеет.

Так же неясно у проф. Фирсова изложено, на чьей земле находились крестьяне: на собственной или помещичьей. Буржуазная историография создала легенду о том, что крестьянин был арендатором помещичьей земли. Эта легенда недостаточно категорически опровергается проф. Фирсовым. После последних работ, даже, буржуазных исследователей не остается места для сомнений, что земля была крестьянской и что она бесцеремонно захватывалась господствующими классами.

Представление автора о государственном строе Московии XVI в. нуждается в исправлении. Он пишет: «В XVI в. Московское государство после завоевания поволжских татарских ханств окончательно организовалось согласно «обычаю татарскому». К феодальной основе пристроилась «наверху» татарская система управления, и получилась восточная деспотия. А отсюда, естественно, вытекало хищническое и грабительское отношение к народу, как со стороны верховного деспота, так и со стороны примыкающих к правительству общественных классов. Таким отношением вообще характеризуются восточные деспотии, и Московское государство не явилось исключением» (25 стр.).

Совершенно непонятно, что значит «государство организовалось согласно обычаю татарскому». Автор находится под влиянием той исторической концепции, которая переоценивает влияние татар на Московию. Не вяжется с марксистской концепцией представление, что «со стороны (!) примыкают к правительству общественные классы». Автор, повидимому, здесь хочет сказать, что в восточных деспотиях государство противостоит всем классам. Наконец, самое главное, надо покончить со взглядом, что Московское государство XVI в. было восточной деспотией.

Эта плехановская точка зрения не научна, так как ни Плеханов, ни Фирсов не дали научного определения термина «восточной деспотии». В эпоху китайской революции и пробуждения Востока не вяжется представление о Востоке, как об одном целом. И Московия XVI в. не менее отличалась от тогдашних восточных деспотий. На стр. 26 отношение государства к холопам держалось на трех китах: политическом холопстве, социальном холопстве и бедности. Эта государственная «структура», как видно, построена довольно убого: неизвестно, чем политическое холопство отличается от социального, и каким образом базисом общества является бедность.

В третьей главе о «предвестниках холопского восстания» автор не дал исчерпывающего анализа политики маневрирования Бориса Годунова. Автор весьма упрощает политику Годунова, заявляя, что «начал цар-

Борис Годунов поощрять доносы холопов на их господ, чтобы найти предполагаемых им виновников самозванческой интриги» (33 стр.).

Не совсем внятен анализ борьбы между Москвой и Тушином (стр. 55). На одной и той же странице (55) сказано: «Борьба между Москвой и Тушином, строго говоря (!), была классовой борьбой, и, таким образом, дело переворота носило личный характер». Какой же была борьба — классовой или личной? Каждому из новых собственников из низов, по мнению Фирсова, хотелось «стать боярином, воеводой и дьяком», и потому «самый высший класс не уничтожался, а укомплектовался новым социальным составом» (55 стр.). И далее он упрекает низы за то, что им самим хотелось жить боярами, с царем, патриархом и со всем привычным приказно-воеводским управлением, оставшимся в неприкосновенности и в Тушине. Автор забыл, что даже в Тушине руководство далеко не принадлежало одним «низам», которые блокировались с социально чуждыми группами. Хотя идеология крестьянских движений до сих пор недостаточно изучена, но можно с уверенностью сказать, что крестьяне не имели осознанной политической программы. Это подтверждается анализом в идеологии пугачевского движения, которое нам оставила гораздо больше материала, чем разинщина. Анализ идеологии восставших у Фирсова неубедителен, и он не понял, почему восставшие выступали под знаменем «мистического царизма».

Неглубоко вскрыты и корни разинщины. Нельзя видеть причину восстания, главным образом, в бедности, нужде и принуждении. Такое об'яснение может вызвать сочувствие к обездоленным, но оно далеко от научности. Надо было проанализировать колониальную политику Московского государства, характер его колонизаторских мероприятий и взаимоотношений с Доном. Этого не было сделано.

Между тем, надо было обратить внимание на следующее обстоятельство, не освещенное в нашей литературе. Рыболовство продолжало кормить казаков, особенно в низовьях Дона. Не только московские люди с'езжались сюда за соленой и вяленой рыбой, но и чумаки Украины начинали пробивать новые «шляхи» на Дон. Скотоводство, составлявшее в начале XVI в. преимущественное занятие донцев, уже сильно проявилось в начале XVII в. «Новоприходцы» могли бы начать жить земледелием, но именно в земледельческой колонизации метрополии казачество видело источник закрепощения. Еще в 1689 году атаман Лишаев сообщал: «Беглые приходят к нам на Дон и на Хопер» на медведицу непрестанно и завели было всякую пашню и они (казаки), увидав, что во время с'езда всех казаков послали по всем городкам войсковой свой приговор, чтобы никто и нигде хлеба не пахал и не сеял, а если станут пахать и тогда бить до смерти и грабить, и на то суда не давать, а кто хочет пахать, чтоб шли в прежние свои места, кто где жил»[1]) (см. С. Сватиков, «Россия и Дон», 1924 г.).

Такая своеобразная борьба казачества с колонизаторской политикой метрополии обостряла отношения между оседлым и «голутвенным» казачеством и толкала казацкую массу на разбойничью торговлю, которая в эпоху Разина расходилась с интересами торгового капитала Московского государства.

Фирсов недостаточно проанализировал экономическую программу Разина, которая противоречила интересам не только помещиков Москвы,

---

[1]) Между прочим, эта борьба хорошо освещена в первой части романа Чапыгина «Разин Степан».

но и среднего казачества на Дону. Он также не коснулся судьбы Дона, который в 1671 г. стал составной частью Московского государства и превратился в один из колонизационных плацдармов будущей империи.

Автор также не об'яснил, почему к восстанию не присоединилось крестьянство метрополии; если принять во внимание, что колонизаторская политика на окраинах была в первую очередь направлена против крупного инородческого землевладения, то остается совершенно непонятным, почему инородческая буржуазия (стр. 97) оказалась на стороне московского помещика. Причину поражения восстания он видит в том, что «сила солому ломит» (!).

Итак, такие кардинальные вопросы, как причина закрепощения крестьян, причина восстания и поражения Разина, идеология восставших, роль «инонационалов» и ряд других важных проблем, неполно освещены. Повторяю, популярное изложение не должно быть в ущерб научности и не должно отставать от новейших достижений марксистской историографии.

В заключение надо отметить, что заглавие уже содержания: в книге говорится о двух революциях, а на обложке—об одной.

С. Томсинский.

СООБЩЕНИЯ И ЗАМЕТКИ

Пропаганда марксизма среди естественников.

(Физмат I МГУ).

Осенью 1927 г. исполняется 5 лет с того времени, когда среди студентов физико-математического факультета I МГУ возникла тяга к изучению диалектического материализма с целью применения его к естествознанию. С тех пор эта тяга не прекращалась, а, наоборот, все росла и росла. От студентов-коммунистов она переходила к комсомольцам, захватывала и широкие круги беспартийных; наконец, марксизмом начали интересоваться и наиболее молодые из научных работников (аспиранты). В 1926 г. официально вводится в учебный план физмата марксистско-философский курс под названием «Введение в историю и философию естествознания» с лекциями и семинарско-групповыми занятиями. Последними в прошлом году было охвачено около 100 студентов последнего (IV) курса. На первых трех курсах беспрерывно студенты занимаются в семинариях общественно-политическими науками (политическая экономия, история партии и исторический материализм), дающими, кроме политического развития, и общемарксистский фундамент для философского курса последнего года обучения.

С прошлого года на физмате I МГУ было, кроме того, организовано 3 кружка по марксистской философии естествознания из аспирантов. Подводя общие итоги прошлогодней учебы, можно без преувеличения назвать их удовлетворительными, вследствие чего можно надеяться на дальнейшее развитие новой кафедры истории и философии естествознания в предстоящем учебном году.

В течение прошлого года при физмате I МГУ был организован кабинет по истории и философии естествознания с библиотекой, включающей в себе большинство обращающихся на русском рынке книг по данной специальности. Особенно богато представлена здесь классическая марксистская литература.

С 1 октября с. г. при факультете Главнаукой открыт научно-исследовательский кабинет по истории и философии естествознания в составе 6 штатных единиц. Благодаря этому кабинету, надо надеяться, марксизм начнет проникать в специальные научно-исследовательские институты при физмате.

Велась ли учебная работа по марксистской философии в партийно-общественном порядке (1922—1926) или в порядке выполнения учебного плана факультета, все это накапливало методический опыт у работников этого дела, которыми являлись слушатели естественного отделения Института красной профессуры. Программа занятий все эти годы носила, в общем, один и тот же характер, хотя и подвергалась, конечно, некоторым вариациям. Ниже мы приводим программу семинарских занятий, выработанную для 1927—28 уч. года коллективом преподавателей. Так как на физмате имеется очень много специальностей (от математики до геологии и антропологии), то, хотя программы и носят общий характер, но самые занятия дифференцируются в том смысле, что на пер-

вых 10 (общих) темах специальный материал используется в качестве иллюстраций и конкретных примеров, а последние 2 темы целиком посвящены специальным вопросам.

К числу положительных результатов дискуссии с механистами надо отнести общее увеличение интереса к вопросам марксистской методологии вообще и методологии естествознания в частности, того интереса, похоронить который своей агитацией тщетно хотели механисты.

Мы надеемся, что опыт физмата I МГУ может быть использован в других аналогичных вузах. На это указывают те нередкие запросы, которые нами получаются из разных университетских городов. Все замечания, пожелания и запросы просим направлять по адресу: Москва, Остоженка, 53, В. П. Егоршину.

В. Е.

Программа семинарских занятий по курсу „Введение в историю и философию естествознания" для студентов IV курса физмата I МГУ в 1927—28 уч. году.

Тема I.

Основные этапы в развитии естествознания.

1. Зарождение наук в древнюю эпоху. Зависимость от практики.

2. Древне-греческая наука. Качественное понимание природы. Влияние материализма и платоновского идеализма на развитие науки.

3. Положение науки в Западной Европе и у арабов в средние века.

4. Положение науки в эпоху Возрождения. Влияние эпохи зарождающегося капитализма на науку и обратное влияние науки на историческое развитие.

5. Новые методы в науке после Возрождения (Галилей, Бэкон, Декарт и др.). Количественно-механический подход к природе.

6. Идея развития в природе. Взгляды Ньютона, французских энциклопедистов (Гольбах, Дидро и др.) и Канта. Первые космогонические идеи. Борьба за эволюционный взгляд в биологии (Кювье, Жоффруа Сент-Илер, Ламарк) и в геологии (Ляйелль).

7. Сдвиги в физике и химии около половины XIX в. Закон превращения энергии. Синтез органических веществ и поражение витализма. Механическое миропонимание.

8. Сдвиги в биологии около половины XIX в. Дарвинизм. Приближение естествознания к диалектике. Сближение отдельных дисциплин между собой (оптики и электродинамики, термодинамики и механики, физики и химии и пр.). Естественно-научный материализм. Эволюционизм.

9. Идеализм в науке с 70-х гг. XIX в. Отрицание реальности внешнего мира. Неовитализм. Неодарвинизм и неоламаркизм. Идеализм у некоторых механистов. Канторовские идеи в математике. Аксиоматика.

10. Успехи в изучении внутренней структуры материи в 90-х гг. XIX в. Электронная теория. Кинетическая теория газов. Механические устремления в науке.

11. Революция в науке XX в. Теория относительности. Квантовая теория. Электронная химия. Интуиционизм в математике. Противоречия нынешнего дня.

12. Наука в СССР и на Западе, ее различная роль. Роль науки в социалистическом строительстве.

I. Обязательная литература.

1. Энгельс.—Диалектика природы (только отрывок «Из области истории», стр. 37—41 «Архива»). Людвиг Фейербах, гл. IV.

2. Васильев.—Очерки по истории естествознания, 1925. Стр. 1—13, 24—26, 35—39, 44—64, 67—75, 78—79, 82—84; 92—93; 106—107; 111—132, 136—140.

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Планк.—Физическая закономерность в свете новых исследований (Успехи физических наук, т. VI, в. 3)—для физиков.

2. Зоммерфельд.—Современное состояние атомной физики (Успехи физических наук, т. VII, в. 3—4)—для физиков и химиков.

3. Хинчин.—Статья об интуиционизме в «Вестн. Ком. Академии», кн. 16—для математиков.

4. Шаксель.—Биологические теории и общественная жизнь, ч. I (стр. 7—44)—для биологов.

Тема II.

Учение диалектического материализма о познании.

1. Общая постановка вопроса. Что такое гносеология? Вопрос о соотношении между познающим суб'ектом и познаваемым об'ектом.

2. Различные направления в теории познания.

А. Рационализм.

Источник познания с точки зрения рационализма. Значение опыта с точки зрения рационализма. Учение о врожденных идеях. Критерий истины. Априоризм. Схоластика. Рационализм и сенсуализм.

Б. Сенсуализм.

Источники познания с точки зрения сенсуализма. К чему может привести принятие ощущений, как отправной точки. Два вида сенсуализма: материалистический и идеалистический. К чему приводит логическое проведение до конца идеалистического сенсуализма. Суб'ективный идеализм. Солипсизм.

В. Критицизм.

Вопрос об источниках познания с точки зрения критицизма. Соотношение между познающим разумом и внешним миром. Значение того и другого в процессе познания. Вещь в себе Канта и вопрос о познаваемости внешнего мира. Агностицизм.

Г. Теория познания философствующих естествоиспытателей.

Постановка вопроса о взаимоотношении между суб'ектом и внешним миром у Маха. Вопрос о реальности и познаваемости внешнего мира с точки зрения махизма. Вопрос об об'ективной истине. Теория «чистого описания» и «экономии мышления». Причинность и закономерность с точки зрения махизма.

Д. Теория познания диалектического материализма.

Вопрос о взаимоотношении между суб'ектом и об'ектом с точки зрения их единства. Отличие диалектической точки зрения от идеали-

вых 10 (общих) темах специальный материал используется в качестве иллюстраций и конкретных примеров, а последние 2 темы целиком посвящены специальным вопросам.

К числу положительных результатов дискуссии с механистами надо отнести общее увеличение интереса к вопросам марксистской методологии вообще и методологии естествознания в частности, того интереса, похоронить который своей агитацией тщетно хотели механисты.

Мы надеемся, что опыт физмата I МГУ может быть использован в других аналогичных вузах. На это указывают те нередкие запросы, которые нами получаются из разных университетских городов. Все замечания, пожелания и запросы просим направлять по адресу: Москва, Остоженка, 53, В. П. Егоршину.

В. Е.

Программа семинарских занятий по курсу „Введение в историю и философию естествознания" для студентов IV курса физмата I МГУ в 1927—28 уч. году.

Тема I.

Основные этапы в развитии естествознания.

1. Зарождение наук в древнюю эпоху. Зависимость от практики

2. Древне-греческая наука. Качественное понимание природы. Влияние материализма и платоновского идеализма на развитие науки.

3. Положение науки в Западной Европе и у арабов в средние века.

4. Положение науки в эпоху Возрождения. Влияние эпохи зарождающегося капитализма на науку и обратное влияние науки на историческое развитие.

5. Новые методы в науке после Возрождения (Галилей, Бэкон, Декарт и др.). Количественно-механический подход к природе.

6. Идея развития в природе. Взгляды Ньютона, французских энциклопедистов (Гольбах, Дидро и др.) и Канта. Первые космогонические идеи. Борьба за эволюционный взгляд в биологии (Кювье, Жоффруа Сент-Илер, Ламарк) и в геологии (Ляйелль).

7. Сдвиги в физике и химии около половины XIX в. Закон превращения энергии. Синтез органических веществ и поражение витализма. Механическое миропонимание.

8. Сдвиги в биологии около половины XIX в. Дарвинизм. Приближение естествознания к диалектике. Сближение отдельных дисциплин между собой (оптики и электродинамики, термодинамики и механики, физики и химии и пр.). Естественно-научный материализм. Эволюционизм.

9. Идеализм в науке с 70-х гг. XIX в. Отрицание реальности внешнего мира. Неовитализм. Неодарвинизм и неоламаркизм. Идеализм у некоторых механистов. Канторовские идеи в математике. Аксиоматика.

10. Успехи в изучении внутренней структуры материи в 90-х гг. XIX в. Электронная теория. Кинетическая теория газов. Механические устремления в науке.

11. Революция в науке XX в. Теория относительности. Квантовая теория. Электронная химия. Интуиционизм в математике. Противоречия нынешнего дня.

12. Наука в СССР и на Западе, ее различная роль. Роль науки в социалистическом строительстве.

I. Обязательная литература.

1. Энгельс.—Диалектика природы (только отрывок «Из области истории», стр. 37—41 «Архива»). Людвиг Фейербах, гл. IV.

2. Васильев.—Очерки по истории естествознания, 1925. Стр. 1—13, 24—26, 35—39, 44—64, 67—75, 78—79, 82—84; 92—93; 106—107; 111—132, 136—140.

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Планк.—Физическая закономерность в свете новых исследований (Успехи физических наук, т. VI, в. 3)—для физиков.

2. Зоммерфельд.—Современное состояние атомной физики (Успехи физических наук, т. VII, в. 3—4)—для физиков и химиков.

3. Хинчин.—Статья об интуиционизме в «Вестн. Ком. Академии», кн. 16—для математиков.

4. Шаксель.—Биологические теории и общественная жизнь, ч. I (стр. 7—44)—для биологов.

Тема II.

Учение диалектического материализма о познании.

1. Общая постановка вопроса. Что такое гносеология? Вопрос о соотношении между познающим суб'ектом и познаваемым об'ектом.

2. Различные направления в теории познания.

А. Рационализм.

Источник познания с точки зрения рационализма. Значение опыта с точки зрения рационализма. Учение о врожденных идеях. Критерий истины. Априоризм. Схоластика. Рационализм и сенсуализм.

Б. Сенсуализм.

Источники познания с точки зрения сенсуализма. К чему может привести принятие ощущений, как отправной точки. Два вида сенсуализма: материалистический и идеалистический. К чему приводит логическое проведение до конца идеалистического сенсуализма. Суб'ективный идеализм. Солипсизм.

В. Критицизм.

Вопрос об источниках познания с точки зрения критицизма. Соотношение между познающим разумом и внешним миром. Значение того и другого в процессе познания. Вещь в себе Канта и вопрос о познаваемости внешнего мира. Агностицизм.

Г. Теория познания философствующих естествоиспытателей.

Постановка вопроса о взаимоотношении между суб'ектом и внешним миром у Маха. Вопрос о реальности и познаваемости внешнего мира с точки зрения махизма. Вопрос об об'ективной истине. Теория «чистого описания» и «экономии мышления». Причинность и закономерность с точки зрения махизма.

Д. Теория познания диалектического материализма.

Вопрос о взаимоотношении между суб'ектом и об'ектом с точки зрения их единства. Отличие диалектической точки зрения от идеали-

стической и от агностицизма. Наивный реализм и диалектический материализм. Всякая ли теория, признающая реальность внешнего мира, будет диалектическим материализмом? Вопрос о реальности и познаваемости внешнего мира. Об'ективная истина. Критерий практики, как гносеологический принцип. Критика вещи в себе с точки зрения диалектического материализма. Вопрос о границах познания как историческая проблема. Вопрос об абсолютной и относительной истине.

I. Обязательная литература.

1. Плеханов.—Предисловие к книге Деборина, т. XVIII, стр. 296—323.

2. Ленин.—Материализм и эмпириокритицизм, т. X, стр. 9—21.

3. Энгельс. Людвиг Фейербах, гл. II, пер. Плеханова, т. VIII, стр. 323—326.

4. Плеханов. Примечание 7 к Л. Фейербаху, т. VIII, стр. 382-396.

5. Деборин.—Ленин как мыслитель, гл. I, §§ 1, 2, 3, 4; гл. II, § 1; 2.

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Ленин.—Указан. соч., гл. I, II, III.

Тема III.

Учение диалектического материализма о материи.

1. Бытие и мышление. Два основных философских направления в зависимости от ответа на вопрос о взаимоотношении бытия и мышления.

2. Материя как философская и как естественно-научная категория. Ограниченность естественно-научного понимания материи. Область философии и область естественных наук.

3. Что такое материя как философская категория?

4. Основные свойства и формы существования материи. Пространство, время, движение, протяжение, жизнь, чувствительность, мышление. Движение с философской точки зрения.

5. Взаимоотношение между проблемой познания (гносеологией) и проблемой материи (онтологией) с точки зрения диалектического материализма.

6. Специальные вопросы. Современные теории строения материи с точки зрения диалектического материализма. Прерывность и непрерывность материи. Материя и движение. Материя и энергия. Одушевленность материи. Соотношение живой и неживой материи.

I. Обязательная литература.

1. Деборин.—Ленин как мыслитель, гл. I, §§ 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

2. Ленин.—Том X, гл. III, §§ 1 и 5; гл. V, §§ 1, 2, 3.

3. Энгельс.—Анти-Дюринг, главы: «Время и пространство», «Космогония, физика, химия». Органический мир (2-я половина).

4. Энгельс.—Л. Фейербах, гл. II.

5. Энгельс.—Диалектика природы, стр. 231 (Архив Маркса и Энгельса, кн. 2).

II. Дополнительная литература для докладчиков.

Для физиков, химиков, математиков. Г. Ми.—Что такое материя—«Под Знам. Марксизма» № 1 за 1927 г.

Для биологов.—Франкфурт—Психофизическая проблема у Плеханова. «Под Знам. Марксизма» 1926 г., № 5—6. Геккель—Мировые загадки. Васильев.—Физико-хим. основы жизни, «Новые идеи в биологии», сб. 9.

Для всех докладчиков: 1) Энгельс.—Диалектика природы (отдельные места по указанию руководит.); 2) Плеханов—Соч., т. XI, стр. 13—22, 45—49.

Тема IV.

Понятие и сущность диалектики.

1. Основное отличие диалектики от метафизики по Энгельсу.

2. Диалектика как метод и как наука. Диалектика природы, общества и мышления.

3. Основные законы диалектики. Закон единства противоположностей. Единство и различие частей природы.

4. Закон превращения количества в качество и качества в количество. Проблема «скачка» прерывности и непрерывности. Эволюционная и диалектическая концепции.

5. Закон отрицания отрицания. Вопрос о триаде.

6. Диалектика и теория познания. Единство об'екта и суб'екта. Единство сенсуализма и рационализма. Абсолютная и относительная истина. Критерий истинности знания. Исторический подход к познанию.

7. Диалектика и логика. Законы формальной логики и диалектика.

8. Диалектика случайности и необходимости.

9. Элементы стихийной диалектики в современной науке.

10. Историческое развитие диалектики (Кант, Гегель. Маркс—Энгельс, Плеханов, Ленин; противники диалектики: Дюринг, Бернштейн, механисты).

I. Обязательная литература.

1. Деборин.—Ленин как мыслитель, § 2.

2. Энгельс.—Людвиг Фейербах, гл. I, II, IV.

3. Энгельс.—Анти-Дюринг. Введение. Глава: «Мораль и право». Вечные истины и 2 главы о диалектике.

4. Плеханов.—Основные вопросы марксизма, гл. 5. Предисловие к сочинению Энгельса «Людвиг Фейербах».

5. Ленин.—Материализм и эмпириокритицизм, гл. II. К вопросу о диалектике («Под Знам. Маркс.» 1925 г., № 5—6, со статьей Деборина). О значении воинствующего материализма (т. XX).

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Энгельс.—Диалектика природы, I, VII, VIII.

2. Маркс.—Тезисы о Фейербахе (в прилож. к соч. Энгельса «Людвиг Фейербах»).

3. Плеханов.—К вопросу о развитии монистического взгляда на историю, гл. IV (т. VII, стр. 118—141).

4. Плеханов.—Сочинения, т. XI, стр. 36—45, 240—253, 370—382.—Сочинения, т. VIII, стр. 125—129, 133—141.

5. Деборин.—Введение в философию диалектического материализма, гл. VII—VIII.

6. Топорков.—Элементы диалектической логики. Отдельные места по указанию руководителя.

7. Агол.—Метафизика и диалектика в биологии («Под Знам. Марксизма» 1926 г., № 3)—для биологов.

8. Планк.—От относительного к абсолютизму («Под Знам. Маркс. 1925 г., № 7, а также отдельн. изданием)—для физиков, химиков и математиков.

9. Пуанкаре.—Эволюция законов (из сборн. «Последние мысли»).

Тема V.

Естествознание, производительные силы и классовая борьба.

1. Как буржуазные ученые пишут историю естествознания?

2. Какое значение они придают естествознанию в истории общества?

3. Как в марксизме ставится вопрос о взаимоотношении роста естествознания и общего развития?

4. Зависимость развития естествознания от производительных сил. Значение потребностей техники в развитии естествознания. Наука как духовная потенция производства. Значение орудий исследования.

Примеры: а) История паровой машины и термодинамики. б) Электротехника и ее влияние на теорию электричества. в) История химии в связи с медициной, металлургией. г) Открытие Америки и др. географические открытия. д) История ботаники, зоологии в связи с медициной и с. х. е) История геологии и минералогии в связи с горным делом.

5. Обратное влияние естествознания. Понятие о взаимодействии в диалектике.

6. Деление наук на чистые и прикладные. Социальные основы разрыва и антагонизма между прикладным и «чистым» естествознанием.

7. Теоретическое естествознание. Борьба теорий в науке. Примеры.

8. Как отражается классовая борьба в науке? (Наука как идеология).

Примеры: а) Борьба гео- и гелиоцентрической системы мира б) Борьба внутри биологии. в) Борьба в геологии—истолкование ископаемых. г) Борьба в физике, математике и астрономии.

9. Философия и естествознание в их взаимоотношении.

10. Обходится ли естествознание без философии?

11. Взаимоотношение естествознания с религией, правом, с системами морали и политические отражения в нем.

12. Моменты положительного и отрицательного влияния классового мировоззрения на естествознание.

13. Партийность в естествознании. Едино ли современное естествознание?

14. Характер естествознания в настоящее время и в будущем бесклассовом обществе.

15. Задачи советской и марксистской науки в буржуазном окружении.

I. Обязательная литература.

1. Энгельс.—Предислов. к англ. изд. «Развитие социализма от утопии к науке» (Адоратский.—Историч. материал. или Семковский. Маркс. хрестоматия).

2. Энгельс.—Диалектика природы—Архив М. и Э., т. II, стр. 37—41, 69—71.

3. Маркс.—Капитал, т. I, гл. I, п. 1 (Развитие машин).

4. Энгельс. —Письмо к Штаркенбургу от 25/I 1894 г. (Адоратский.— Истор. матер.).

5. Плеханов.—К вопросу о развитии монистич. взгляда на историю. т. VII, стр. 161—170, 189—190, 196—197, 203—207, 215—224).

6. Ленин.—Материализм и эмпириокритицизм, гл. VI, п. 4.

7. Максимов.—К вопросу о диалектике в истории естествознания Под Знам. Маркс.» 1924 г., № 4—5, 6—7).

8. Егоршин.—Естествознание и классовая борьба («Под Знам. Маркс. 1926 г., № 6).

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Васильев.—Очерки по истории естествознания (страницы указаны при 1-й теме).

2. Лафарг.—Экономика, естествознание и математика (в сборн. Семковского.— «Истор. материал.») для физиков, математиков и химиков.

3. Унтерман.—Наука и революция — для биологов.

4. Вернадский. О научном мировоззрении («Вопросы философ. и псих.», кн. 65).

Тема VI.

Идеализм и современное естествознание.

1. Основное различие между идеализмом и материализмом.

2. Главные разновидности идеализма: а) рационализм (Платон), б) феноменализм (Беркли, Юм, Мах).

3. Теология (витализм). Причинность, случайность и целесообразность в идеализме и диалектическом материализме (дарвинизм, квантовая механика).

4. Идеализм и религия.

5. Поражения и победы идеализма с половины XIX в.

6. Витализм. Допущение витализмом сверх'естественного нематериального фактора; энтелехия, абсолютный дух и пр. Абсолютная автономность жизни. Неисторичность ее. Допущение возможности существования законов жизни, противоречащих законам неорганической природы.

7. Махизм в естествознании (Мах, Пуанкаре, Дюгем, Оствальд, Пирсон, Ферворн и др.).

8. Прагматизм и философия «фикций» в естествознании (Берг).

9. Позитивизм и агностицизм в современ. естествознании. Стыдливый материализм или стыдливый идеализм.

I. Обязательная литература.

1. Энгельс.—Анти-Дюринг. Главы: Априоризм, Мировая схематика.

2. Энгельс.—Предисловие к англ. изд. «Развитие социализма от утопии к науке» (Адоратский.— Истор. матер. или Семковский.—Маркс. хрестоматия).

3. Ленин.—Материализм и эмпириокритицизм. Главы I, III, IV и V.

4. Невский.—Марксизм и естествознание («Под Знам. Маркс.» 1923 г., № 11—12).

5. Пуанкаре.—Наука и метод—для математиков.

6. «Летописи марксизма», кн. 2. Рец. на книгу К. Тимирязева «Наука и демократия».

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Берг.—Наука, ее содержание, смысл и классификация.
2. Дриш.—Витализм—для биологов.

Тема VII.

Механическое естествознание и диалектический материализм.

А. Механическое естествознание.

1. Смешение физического и философского понятия о материи (взгляд на материю как на сумму элементарных частиц).
2. Сведение всех видов движения к механическому перемещению.
3. Сведение качества к усложненному количеству.
4. «Развязка» узловых линий и фактическое их отрицание.
5. Недооценка роли синтеза в науке.
6. Отрицание об'ективности категории случайности.
7. Отрицание роли философии в прогрессе науки.

Б. Отношение к этим проблемам диалектического материализма.

1. Четкое разграничение физического и философского понятия о материи.
2. Прерывистость движения, специфические особенности движения на разных ступенях строения материи.
3. Скачки, узловые линии и специфические характерные для них закономерности.
4. Об'ективность качества, несведение его к количеству, роль специфических связей при образовании сложного из простого.
5. Невозможность об'яснения явлений одним анализом. Разрыв связей в процессе анализа. Анализ и синтез.
6. Об'ективность категории случайности.
7. Положительная роль философии в научном исследовании.

В. Механическое естествознание и идеализм.

I. Обязательная литература.

1. Энгельс.—Людвиг Фейербах, стр. 328—330 (VIII том соч. Плеханова).
2. Энгельс.—Диалектика природы, стр. 7, 27, 121, 125, 143, 147 (Архив Маркса и Энгельса).
3. Деборин.—Энгельс и диалектическое понимание природы («Под Знам. Маркс.» 1925 г., № 10—11).
4. Ленин.—материализм и эмпириокритицизм, гл. V, п. 8; гл. VI, п. 3.
5. Деборин.—Механисты в борьбе с диалектикой («Вестн. Ком. Акад.», кн. 19).
6. Максимов—Об источниках и результатах упрощенства в естествознания («Под Знам. Маркс.» 1926 г., № 1—2).
7. Фишер.—Витализм и патология. Москва, стр. 13, 103, 104, 109—для биологов.

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Деборин.—Материалистическая диалектика и естествознание («Воинствующий материалист», кн. V).

2. Деборин.—Очерки по теории диалектики («Под Знам. Маркс.» 1926 г., № 11).

3. Максимов.—О задачах марксизма в области естествознания («Мол. Гвардия» 1926 г., № 9).

4. Егоршин.—К вопросу о политике марксизма в области естествознания («Под Знам. Маркс.» 1926 г., № 7—8).

5. Степанов.—Статьи в защиту механического естествознания («Под Знам. Маркс.» 1925 г., №№ 3 и 8—9).

6. Механистическое естествознание и диалектический материализм, 1925 г. Дискуссионный сборн. Речи Степанова, Тимирязева, Боссэ и Левина.

Тема VIII.

Рационализм, эмпиризм и диалектика.

1. Эмпиризм и рационализм.
2. Источник познания у эмпиристов и рационалистов. Понятие «опыта», «ощущения» у различных эмпиристов и у рационалистов.
3. Догматизм и метафизичность рационализма.
4. Прогрессивная роль эмпиризма в истории методологии.
5. Абсолютный эмпиризм и его недостатки:

а) игнорирование связи между отдельными фактами и явлениями;

б) ограниченность метода (индукция и дедукция; анализ и синтез);

в) скрытая зависимость от ненаучной философии;

г) соединение эмпиризма с агностицизмом. Вопрос о реальности внешнего мира и материи.

6. Идеалистический характер абсолютного эмпиризма. Эмпириокритицизм и эмпириомонизм.
7. Эмпиризм и механистические представления.
8. Роль и характер эмпиризма в современом естествознании.
9. Место эмпиризма в методологии диалектического материализма.

I. Обязательная литература.

1. Деборин.—Введение в философию диалект. матер., гл. I, стр. 37—42, 122—123, по изд. 1922 г.

2. Энгельс.—Диалектика природы («Архив Маркса и Энгельса», II, стр. 5—11, 37, 109—133, 191, 217).

3. Деборин.—Очерки по теории диалектики («Под Знам. Маркс.» 1926 г., № 11).

4. Максимов.—Ньютон и философия («Под Знам. Маркс.» 1927 г., № 4, гл. I).

5. Егоршин.—Естествознание и классовая борьба, гл. I («Под Знам. Маркс.» 1926 г., № 6).

6. Выропаев.—Еще об эмпиризме, гл. I—III («Под Знам. Маркс.» 1926 г., № 11).

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Гегель.—Энциклоп. фил. наук, ч. I. Логика, раздел «Эмпиризм» (§§ 37—39).

2. Карев.—Проблема философии в марксизме («Под Знам. Маркс. 1925 г., № 8—9).
3. Борнчевский.—Речь в Тимирязевском ин-те (сборн. «Механистич. естествознание и диалектический материализм», 1925 г.).
4. В. Томсон.—Шесть врат познания. (В сборнике статей есть русский перевод).

Тема IX.

Критицизм и диалектика.

1. «Вещи в себе» и «вещи для нас» (явления) по Канту.
2. Агностицизм Канта и его противоречия. Диалектическое решение вопроса.
3. Проблема пространства, времени и причинности у Канта.
4. Происхождение знания по Канту. Опыт и априори. Несостоятельность априоризма.
5. Учение об антиномиях у Канта.
6. Эклектический характер кантианства.
7. Схоластичность критицизма.
8. Историческое развитие кантианства. Неокантианство. Неокантианство и современная социал-демократия.
9. Критицизм в естествознании.

I. Обязательная литература.

1. Энгельс.—Людвиг Фейербах, гл. 2 и примечан. Плеханова, № 7.
2. Ленин.—Материализм и эмпириокритицизм, гл. 2 (п. 1—3).
3. Плеханов.—К. Шмидт против Маркса и Энгельса (т. XI).
4. Плеханов.—Материализм или кантианизм (т. XI).

II. Дополнительная литература для докладчиков.

1. Аксельрод. Опыт критики критицизма (Философские очерки).
2. Деборин.—Введение в философию диалектического материализма, гл. VI.
3. Гегель.—Энциклопедия, ч. I. Логика. Глава: Критическая философия (§§ 40—48).
4. Гельмгольц. Статьи Гельмгольца в сборнике «Философия науки», ч. I, под ред. А. Тимирязева, вып. I, Гиз, 1923 г.

Специальные темы X и XI.

Для математиков:

1. Проблема величины и количества.
2. Проблема бесконечно большой и малой величины и обоснование анализа.
3. Неевклидовы геометрии и обоснование геометрии.
4. Теория множеств.
5. Интуиционизм и диалектический материализм.

Для физиков и химиков.

1. Строение материи.
2. Теория относительности. Проблема пространства и времени.
3. Механика и электродинамика во взаимоотношении их методов.

4. Термодинамика и механика во взаимоотношении их методов.
5. Второй закон термодинамики.
6. Периодический закон элементов.
7. Методология синтеза в химии.

Для биологов.

1. Механизм и витализм.
2. Эволюционные теории.
3. Генетика и диалектический материализм.
4. Проблема синтеза живого вещества.
